adolfo
sánchez
vázquez

ETICA

TRATADOS Y MANUALES GRIJALBO

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ÉTICA

1969

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

1984.

1.ª edición: Editorial Grijalbo, S. A., México 1969
1.ª edición española: Editorial Crítica, S. A., Barcelona, mayo de 1978
2.ª edición: octubre de 1979
3.ª edición: octubre de 1981
4.ª edición: febrero de 1984

Cubierta: Alberto Corazón
© 1969 y 1978: Adolfo Sánchez Vázquez, México, D.F.
© 1978: Editorial Crítica, S. A., calle Pedró de la Creu, 58, Barcelona-34
ISBN: 84-7423-050-0
Depósito legal: B. 1.819-1984
Impreso en España
1984. – INELVASA, Paseo de Carlos I, 142, Barcelona-13

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

Durante largos años, la enseñanza de la ética, sobre todo en el nivel medio, se ha concentrado en los problemas tradicionales de esta disciplina, concebida como rama particular de la filosofía. Las soluciones a esos problemas variaban, naturalmente, de acuerdo con el respectivo enfoque filosófico: neokantiano, fenomenológico, axiológico o tomista, para citar sólo los más en boga. En todos los casos, se trataba de una ética especulativa, abstracta, al margen de las morales históricas, concretas. Por otro lado, entre esos enfoques predominantes no figuraban algunos de vitalidad innegable en nuestro tiempo tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Cierto es que esos enfoques, ausentes en general de la enseñanza de la ética, no dejaban de presentar limitaciones y lados débiles. Tengo presente, en particular, los de la filosofía analítica y el marxismo. El primero porque al reducirse al análisis del lenguaje moral, tarea legítima pero insuficiente, dejaba inerme al estudiante ante los grandes problemas morales; el segundo porque se restringía a la prédica de una moral determinada y ello, además, con la carga dogmática que lastraba y dominaba al marxismo por entonces.

Era, pues, preciso recurrir a un enfoque ético distinto que permitiera conducir la enseñanza de la ética por otros cauces. Y tal enfoque era el que buscaba el autor al emprender la redacción de este libro. Las circunstancias en que habría de escribirse e inscribirse harían aún más necesaria esa búsqueda. Corría ya 1968, año en que, en varios países europeos y en uno hispanoamericano —México—, la juventud estudiantil se rebela contra valores y

principios caducos y, más allá de las aulas, da algunas lecciones de política y muchas de moral. Abandonar la especulación y vincular el pensamiento moral a la vida no era, en aquellos días, una simple exigencia teórica, sino un requerimiento práctico, impuesto por las nuevas opciones políticas y morales que se abrían paso en diversos países y que en España eran compartidas también, en las condiciones más opresivas, por el movimiento universitario bajo el franquismo.

En esas circunstancias, nuestro texto no sólo trataba de responder a las exigencias antes apuntadas sino que también se veía estimulado en su elaboración por los objetivos, logros y sacrificios de aquel movimiento estudiantil del 68, deslumbrante en muchos sentidos aunque hoy no podamos pasar por alto las fallas y limitaciones de su espontaneísmo. Había que estar a la altura de las circunstancias, lo que como dijo el gran poeta Antonio Machado es mucho más difícil que estar por encima de ellas; estarlo significaba, en este caso, poner un texto de ética a la altura de esa juventud estudiantil que, aquí y allí, daba tan pródigamente lecciones de moral. Y para ello había que esforzarse por ofrecerle lo que buscaba y no encontraba en otros textos. Y no porque escasearan, como no escasean hoy; pueden contarse por decenas y, entre ellos, algunos de elevado valor teórico; pero eran textos inertes, mudos para una juventud que se aprestaba a ocupar su puesto, arrostrando todos los riesgos, en la tarea de abrir e impulsar la vía de las transformaciones políticas y sociales necesarias para una profunda renovación moral.

Que existía la necesidad de un texto como el que pretendía ser este libro, lo demuestra la favorable acogida que le han dispensado profesores y estudiantes especialmente en México. Sus dieciocho ediciones en pocos años es índice elocuente de que existía un vacío en la enseñanza de la ética que había que colmar. Se confirmaba así la necesidad, por un lado, de imprimir un nuevo sesgo al tratamiento de problemas morales tradicionales, como los de responsabilidad moral y libertad, moral y política, el fin y los medios, etc., y, por otro, de abordar nuevos problemas planteados por la vida económica y social de nuestro tiempo. Se necesitaba, en suma, descartar la ética especulativa que ve los

hechos morales a la luz de ideas, valores y deberes universalmente válidos, y considerarlos desde el ángulo de su carácter histórico y de su función social. Y todo esto sin que se desvaneciera la especificidad de la moral.

Este enfoque histórico-social nos sigue pareciendo indispensable para eludir el apriorismo, utopismo o moralismo a secas a la vez que el burdo empirismo o realismo sin principios. También nos parece insoslayable para no caer en la trampa del normativismo. Con este fin, hemos delimitado, desde el primer capítulo, la ética como teoría de la moral y las morales históricas, concretas, de cuyo análisis deben surgir sus conceptos fundamentales. La norma constituye, ciertamente, un elemento constitutivo de toda moral, y es tarea de la ética estudiarla, explicar cómo surge, cuál es su verdadera naturaleza, cómo se relaciona con el acto moral y en qué se diferencia de las reglas de otros comportamientos normativos. Pero no es tarea de la ética dictar normas o proponer códigos de moral. En este sentido, decimos que la teoría de la moral no es normativa.

Sin embargo, es indudable también que, sin serlo, tiene estrechas relaciones con la práctica moral. En primer lugar, porque sólo existe como teoría en cuanto que se nutre del estudio de las morales históricas, concretas, o sea: del análisis de la experiencia moral. En segundo lugar, porque cumple una función práctica al contribuir a desmistificar las pretensiones universalistas o humanistas abstractas de ciertas morales concretas, así como al señalar la necesidad de considerar sus valores, normas o ideales en su contexto histórico-social.

Naturalmente, si se quiere estudiar la moral en sus nexos con las condiciones efectivas de su aparición y realización, es forzoso destacar aspectos silenciados por completo en las éticas tradicionales, como son los factores sociales de la realización de la moral (relaciones económicas, estructura política y social y supraestructura ideológica de la sociedad). Reducir la moral a un aspecto puramente subjetivo, interior, dejando fuera de ella su lado objetivo, externo, que se manifiesta sobre todo en su naturaleza histórico-social, significaría amputar la propia realidad moral. Hacerlo, además, en nombre de una supuesta «neutralidad» ideológica

y moral, no sólo obstruiría el conocimiento de esa realidad, sino que contribuiría a justificar —con su silencio o amputación— cierta moral.

Frente a esa pretendida asepsia ideológica o moral, no tenemos por qué ocultar que adoptamos, como adoptan en definitiva todas las éticas conocidas, cierta posición. Y es que no existe ni puede existir una ética neutra que brinde la garantía o «panacea» de no tomar posición alguna. En el terreno teórico, semejante «objetividad» o «imparcialidad» encubre siempre una vergonzante posición. Por otra parte, lo que pudiera pasar por tal (el eclecticismo) ni significa otra cosa, como lo prueba palmariamente toda la historia de la filosofía, que la posición más exangüe y superficial y, por ello, la propia de los períodos filosóficos más indigentes. En el terreno pedagógico, la sustitución de una posición franca y decidida por otra medrosa o vergonzante o por una mezcla de varias (especie de cóctel filosófico) no hará más que llevar la confusión a la mente del alumno y rebajar, si no es que anula, su espíritu crítico y problemático.

Ahora bien, la toma de posición no debe confundirse con el doctrinarismo o partidismo a ultranza que fomenta en el alumno una actitud pasiva o acrítica ante el texto que se le ofrece. De ahí la necesidad de dar a conocer otras posiciones distintas u opuestas, de promover la discusión y confrontación de ideas, y de recomendar lecturas diversas. Por todas estas razones, en nuestra Ética *pueden encontrarse posiciones diferentes e incluso antagónicas entre sí y respecto de la que nosotros sustentamos, tales como: objetivismo y subjetivismo en el problema de los valores; libertarismo y determinismo; doctrinas de Kant, Spinoza y Hegel acerca de la responsabilidad moral; eudemonismo, formalismo y utilitarismo en el problema de la naturaleza de lo bueno; teorías de Sartre, Kant, Hobbes, Stuart Mill y Schlick acerca de la obligatoriedad moral; concepciones de Hume, Ayer, Stevenson y Moore sobre la forma y justificación de los juicios morales, etc. Se da también, por las mismas razones, un panorama histórico de las principales corrientes éticas, así como una bibliografía general y especial, a la vez que de textos clásicos fundamentales, que recoge las posiciones éticas más diversas.*

Por lo que se refiere a la temática del presente libro quisiéramos hacer notar que, pese a las limitaciones de espacio propias de un texto escolar de enseñanza media o de introducción en la universidad, hemos procurado abordar los problemas que tradicionalmente se han considerado fundamentales, pero al mismo tiempo examinamos otras cuestiones no tratadas o insuficientemente tocadas en los textos de ética al uso como son: la moral y sus formas históricas principales; cambios histórico-sociales y cambios de moral; progreso histórico y progreso moral; condiciones y factores económicos, políticos e ideológicos de la realización de la moral; estructura y significado del juicio moral; criterios de justificación del juicio moral y superación del relativismo ético.

Después de lo expuesto hasta aquí, creemos haber precisado los propósitos que han inspirado la redacción del presente libro así como las circunstancias en que se desarrolló su elaboración. Al presentarlo ahora al medio docente español pensamos que los propósitos originarios siguen siendo válidos, y que las necesidades teóricas y prácticas a que respondía su aparición las sienten hoy, incluso más vivamente, las nuevas generaciones de aquí y de allá. A ellas va dirigido en primer lugar este texto, con el anhelo de que contribuya a un conocimiento que si bien por sí solo no puede producir una nueva moral, sí puede contribuir a elevar la conciencia de ella y a participar, de un modo u otro, en el proceso histórico-práctico que lleva a forjarla.

Al aparecer su Ética *en España, el autor desea expresar su público reconocimiento a quien, hace ya varios años, en condiciones políticas, ideológicas y universitarias nada propicias, se interesó porque fuera estudiada por sus alumnos de la Universidad de La Laguna (Islas Canarias). Me refiero con satisfacción al doctor Javier Muguerza, actual catedrático de la Universidad de Barcelona.*

Por último, dos consideraciones finales del autor. La primera es que la aparición de esta obra en su patria representa un testimonio fehaciente de la generosa hospitalidad de los gobiernos y del pueblo mexicanos a los exiliados españoles de 1939 sin la cual este trabajo habría sido imposible; la segunda es que la publicación del presente libro, gracias al vivo interés puesto en ello por

la Editorial Crítica (Grupo editorial Grijalbo), le ha brindado la grata y anhelada oportunidad de vincularse con la juventud estudiosa de la tierra que se vio obligado a abandonar hace muchos, pero muchos años.

A. S. V.

Universidad Nacional Autónoma de México,
enero de 1978.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

El presente libro aspira a introducir al lector en el estudio de los problemas fundamentales de la ética. Al concebirlo así, como texto introductorio, hemos tenido presente las necesidades de la enseñanza de esta disciplina en el bachillerato universitario, en las escuelas normales de maestros y en las preparatorias técnicas. Por esta razón, hemos procurado abordar los temas mayores que integran los programas de ética vigentes: objeto de la ética, esencia de la moral, responsabilidad moral, determinismo y libertad, valoración moral, obligatoriedad moral, realización de la moral y doctrinas éticas fundamentales. Hemos examinado también otros temas que no suelen figurar en esos programas y que a nosotros nos parecen de suma importancia: moral e historia, moral y otras formas de conducta humana y, finalmente, forma lógica y justificación de los juicios morales.

Ha presidido nuestro estudio la idea de que la ética ha de hundir sus raíces en el hecho de la moral, como sistema de regulación de las relaciones entre los individuos, o entre éstos y la comunidad. En cuanto que la moral es una forma de conducta humana que se da en todos los tiempos y en todas las sociedades, partimos del criterio de que hay que considerarla en toda su diversidad, aunque nuestra mirada esté más atenta a sus manifestaciones actuales. Esto nos permite salir al paso de los intentos especulativos de ver la moral como un sistema normativo único, válido para todos los tiempos y todos los hombres, así como rehuir la tendencia a identificarla con determinada forma histórico-concreta de comportamiento moral.

En el presente libro se trata, pues, de abordar la moral como una forma peculiar de conducta humana cuyos agentes son los individuos concretos, pero individuos que sólo actúan moralmente en sociedad, ya que la moral existe necesariamente para cumplir una función social.

De acuerdo con esto, examinamos los factores sociales diversos que contribuyen en un sentido u otro a la realización de la moral, pero sin olvidar nunca que el verdadero comportamiento moral pone siempre en acción a los individuos en cuanto tales, ya que el acto moral exige su decisión libre y consciente, asumida por una convicción íntima y no de un modo exterior e impersonal.

Nada más lejos de nuestra intención que refugiarnos en un neutralismo ético —muy en boga hoy en ciertas corrientes—, pero tampoco el ceder a un normativismo o dogmatismo éticos que convierten a la ética, más que en una teoría de la moral, en un código de normas. Se trata de estudiar lo que la moral es esencialmente, como empresa individual y social, pues sólo así, sobre la base de este estudio, pueden destacarse las líneas de una nueva moral: aquella que, conforme a las necesidades y posibilidades de nuestro tiempo, contribuye a acercar al hombre actual a una moral verdaderamente humana y universal.

Al examinar una serie de cuestiones cruciales de la ética, hemos procurado exponer diversas e incluso contrapuestas posiciones, no ecléctica sino críticamente, es decir, sin ocultar nuestra posición propia. La bibliografía, aunque sucinta, ha sido seleccionada de modo que nuestros lectores no sólo puedan ampliar o enriquecer lo que el presente libro les aporte, sino también contrastar lo que en él se expone o defiende con lo que se expone o sostiene en otras obras.

Dado el fin didáctico que perseguimos, nos hemos esforzado por utilizar un lenguaje claro y accesible, sin que ello vaya en detrimento de las exigencias teóricas de rigor, ni de la fundamentación y sistematicidad de toda investigación. Con ese objeto, el libro ha sido descargado de citas y, por razones análogas, la bibliografía ha sido reducida a un número de obras en español, salvo los casos —no muchos— en que hemos considerado que era indispensable extender esa bibliografía a otros idiomas.

Dejamos, pues, nuestro libro en manos de sus lectores —estudiantes y maestros—, que son los que, en definitiva, habrán de juzgar si hemos logrado nuestros propósitos anteriores, a los que hemos de agregar, por último, el de ampliar la enseñanza de la ética en nuestros medios docentes con un enfoque distinto de los que hasta hoy han predominado.

A. S. V.

México, D. F., enero de 1969.

Capítulo 1

OBJETO DE LA ÉTICA

1. Problemas morales y problemas éticos

En las relaciones cotidianas de unos individuos con otros surgen constantemente problemas como estos: ¿Debo cumplir la promesa *x* que hice ayer a mi amigo *Y*, a pesar de que hoy me doy cuenta de que su cumplimiento me producirá ciertos perjuicios? Si alguien se acerca a mí sospechosamente en la noche y temo que pueda atacarme, ¿debo disparar sobre él, aprovechando que nadie puede observarme, para evitar el riesgo de ser atacado? Con referencia a los actos criminales cometidos por los nazis en la segunda guerra mundial, ¿los soldados que, cumpliendo órdenes militares, los llevaron a cabo, pueden ser condenados moralmente? ¿Debo decir la verdad siempre, o hay ocasiones en que debo mentir? Quien en una guerra de invasión sabe que su amigo *Z* está colaborando con el enemigo, ¿debe callar, movido por su amistad, o debe denunciarlo como traidor? ¿Podemos considerar que es bueno el hombre que se muestra caritativo con el mendigo que toca a su puerta, y que durante el día —como patrón— explota implacablemente a los obreros y empleados de su empresa? Si un individuo trata de hacer el bien, y las consecuencias de sus actos son negativas para aquellos a los que se proponía favorecer, ya que les causa más daño que beneficio, ¿debemos considerar que ha obrado correctamente, desde un punto de vista moral, cualesquiera que hayan sido los resultados de su acción?

En todos estos casos se trata de problemas prácticos, es decir, problemas que se plantean en las relaciones efectivas, reales de unos individuos con otros, o al juzgar ciertas decisiones y acciones de ellos. Se trata, a su vez, de problemas cuya solución no sólo afecta al sujeto que se los plantea, sino también a otra u otras personas que sufrirán las consecuencias de su decisión y de su acción. Las consecuencias pueden afectar a un solo individuo (¿debo decir la verdad o debo mentir a *X*?); en otros casos, se trata de acciones que afectan a varios de ellos o a grupos sociales (¿debieron cumplir los soldados nazis las órdenes de exterminio de sus superiores?). Finalmente, las consecuencias pueden afectar a una comunidad entera como la nación (¿debo guardar silencio, en nombre de la amistad, ante los pasos de un traidor?).

En situaciones como las que, por vía de ejemplo, acabamos de enumerar, los individuos se enfrentan a la necesidad de ajustar su conducta a normas que se tienen por más adecuadas o dignas de ser cumplidas. Esas normas son aceptadas íntimamente y reconocidas como obligatorias; de acuerdo con ellas, los individuos comprenden que tienen el deber de actuar en una u otra dirección. En estos casos decimos que el hombre se comporta moralmente, y en este comportamiento suyo se pone de manifiesto una serie de rasgos característicos que lo distinguen de otras formas de conducta humana. Acerca de este comportamiento, que es el fruto de una decisión reflexiva, y por tanto no puramente espontáneo o natural, los demás juzgan, conforme también a normas establecidas, y formulan juicios como estos: «*X* hizo bien al mentir en aquellas circunstancias»; «*Z* debió denunciar a su amigo traidor», etcétera.

Así, pues, tenemos por un lado actos o modos de comportarse los hombres ante ciertos problemas que llamamos morales, y, por el otro, juicios con los que dichos actos son aprobados o desaprobados moralmente. Pero, a su vez, tanto los actos como los juicios morales presuponen ciertas normas que señalan lo que se debe hacer. Así, por ejemplo, el juicio «*Z* debió denunciar a su amigo traidor», presupone la norma «pon los intereses de la patria por encima de la amistad».

Nos encontramos, pues, en la vida real con problemas prácticos del tipo de los enumerados a los que nadie puede sustraerse. Y, para resolverlos, los individuos recurren a normas, realizan determinados actos, formulan juicios, y en ocasiones, emplean determinados argumentos o razones para justificar la decisión adoptada, o el paso dado.

Todo esto forma parte de un tipo de conducta efectiva, tanto de los individuos como de los grupos sociales, y tanto de hoy como de ayer. En efecto, el comportamiento humano práctico-moral, aunque sujeto a cambio de un tiempo a otro y de una a otra sociedad, se remonta a los orígenes mismos del hombre como ser social.

A este comportamiento práctico-moral que se da ya en las formas más primitivas de comunidad, sucede posteriormente —muchos milenios después— la reflexión sobre él. Los hombres no sólo actúan moralmente (es decir, se enfrentan a ciertos problemas en sus relaciones mutuas, toman decisiones y realizan ciertos actos para resolverlos, y a la vez juzgan o valoran de un modo u otro esas decisiones y esos actos), sino que también reflexionan sobre ese comportamiento práctico, y lo hacen objeto de su reflexión o de su pensamiento. Se pasa así del plano de la práctica moral al de la teoría moral; o también, de la moral efectiva, vivida, a la moral reflexiva. Cuando se da este paso, que coincide con los albores del pensamiento filosófico, estamos ya propiamente en la esfera de los problemas teórico-morales, o éticos.

A diferencia de los problemas práctico-morales, los éticos se caracterizan por su generalidad. Si al individuo concreto se le plantea en la vida real una situación dada, el problema de cómo actuar de manera que su acción pueda ser buena, o sea, valiosa moralmente, tendrá que resolverlo por sí mismo con ayuda de una norma que él reconoce y acepta íntimamente. Será inútil que recurra a la ética con la esperanza de encontrar en ella lo que debe hacer en cada situación concreta. La ética podrá decirle, en general, lo que es una conducta sujeta a normas, o en qué consiste aquello —lo bueno— que persigue la conducta moral, dentro de la cual entra la de un individuo concreto, o la de

todos. El problema de qué hacer en cada situación concreta es un problema práctico-moral, no teórico-ético. En cambio, definir qué es lo bueno no es un problema moral que corresponda resolver a un individuo con respecto a cada caso particular, sino un problema general de carácter teórico que toca resolver al investigador de la moral, es decir, al ético. Así, por ejemplo, Aristóteles se plantea, en la Antigüedad griega, el problema teórico de definir lo bueno. Su tarea es investigar el contenido de lo bueno, y no determinar lo que el individuo debe hacer en cada caso concreto para que su acto pueda considerarse bueno. Cierto es que esta investigación teórica no deja de tener consecuencias prácticas, pues al definirse qué es lo bueno se está señalando un camino general, en el marco del cual, los hombres pueden orientar su conducta en diversas situaciones particulares. En este sentido, la teoría puede influir en el comportamiento moral-práctico. Pero, ello no obstante, el problema práctico que el individuo tiene que resolver en su vida cotidiana, y el teórico que el investigador ha de resolver sobre la base del material que le brinda la conducta moral efectiva de los hombres, no pueden identificarse. Muchas teorías éticas han girado en torno a la definición de lo bueno, pensando que si sabemos determinar lo que es, podremos entonces saber lo que debe hacerse o no. Las respuestas acerca de qué sea lo bueno varían, por supuesto, de una teoría a otra: para unos, lo bueno es la felicidad o el placer; para otros, lo útil, el poder, la autoproducción del ser humano, etcétera.

Pero, junto a este problema central, se plantean también otros problemas éticos fundamentales, como son los de definir la esencia o rasgos esenciales del comportamiento moral, a diferencia de otras formas de conducta humana, como la religión, la política, el derecho, la actividad científica, el arte, el trato social, etcétera. El problema de la esencia del acto moral remite a otro problema importantísimo: el de la responsabilidad. Sólo cabe hablar de comportamiento moral, cuando el sujeto que así se comporta es responsable de sus actos, pero esto a su vez entraña el supuesto de que ha podido hacer lo que quería hacer, es decir, de que ha podido elegir entre dos o más alternativas, y actuar de acuerdo con la decisión tomada. El problema de la libertad de la

voluntad es, por ello, inseparable del de la responsabilidad. Decidir y obrar en una situación concreta es un problema práctico-moral; pero investigar el modo como se relacionan la responsabilidad moral con la libertad y con el determinismo a que se hallan sujetos nuestros actos, es un problema teórico, cuyo estudio corresponde a la ética. Problemas éticos son también el de la obligatoriedad moral, es decir, el de la naturaleza y fundamentos de la conducta moral en cuanto conducta debida, así como el de la realización moral, no sólo como empresa individual, sino también como empresa colectiva.

Pero en su comportamiento moral-práctico, los hombres no sólo realizan determinados actos, sino que además los juzgan o valoran; es decir, formulan juicios de aprobación o desaprobación de ellos, y se someten consciente y libremente a ciertas normas o reglas de acción. Todo esto toma la forma lógica de ciertos enunciados o proposiciones. Aquí se ofrece a la ética un ancho campo de estudio que, en nuestro tiempo, ha dado lugar a una parte especial de ella a la que se le ha dado el nombre de *metaética,* y cuya tarea consiste en estudiar la naturaleza, función y justificación de los juicios morales. Un problema metaético fundamental es justamente este último; es decir, el de examinar si pueden argüirse razones o argumentos —y, en tal caso, qué tipo de razones o argumentos— para demostrar la validez de un juicio moral, y particularmente de las normas morales.

Los problemas teóricos y los prácticos, en el terreno moral, se diferencian, por tanto, pero no se hallan separados por una muralla insalvable. Las soluciones que se den a los primeros no dejan de influir en el planteamiento y solución de los segundos, es decir, en la práctica moral misma; a su vez, los problemas que plantea la moral práctica, vivida, así como sus soluciones, constituyen la materia de reflexión, el hecho al que tiene que volver constantemente la teoría ética, para que ésta sea no una especulación estéril, sino la teoría de un modo efectivo, real, de comportarse el hombre.

2. El campo de la ética

Los problemas éticos se caracterizan por su generalidad, y esto los distingue de los problemas morales de la vida cotidiana, que son los que nos plantean las situaciones concretas. Pero, desde el momento en que la solución dada a los primeros influye en la moral vivida —sobre todo cuando se trata no de una ética absolutista, apriorística, o meramente especulativa—, la ética puede contribuir a fundamentar o justificar cierta forma de comportamiento moral. Así, por ejemplo, si la ética revela la existencia de una relación entre el comportamiento moral y las necesidades e intereses sociales, la ética nos ayudará a poner en su verdadero lugar a la moral efectiva, real de un grupo social que pretende que sus principios y normas tengan una validez universal, al margen de necesidades e intereses concretos. Si, por otro lado, la ética al tratar de definir lo bueno rechaza su reducción a lo que satisface mi interés personal, propio, es evidente que influirá en la práctica moral al rechazar una conducta egoísta como moralmente valiosa. Por su carácter práctico, en cuanto disciplina teórica, se ha tratado de ver en la ética una disciplina normativa, cuya tarea fundamental sería señalar la conducta mejor en sentido moral. Pero esta caracterización de la ética como disciplina normativa puede conducir —y, con frecuencia, ha conducido en el pasado— a olvidar su carácter propiamente teórico. Ciertamente, muchas éticas tradicionales parten de la idea de que la misión del teórico es, en este campo, decir a los hombres lo que deben hacer, dictándoles las normas o principios a que ha de ajustarse su conducta. El ético se convierte así en una especie de legislador del comportamiento moral de los individuos o de la comunidad. Pero la tarea fundamental de la ética es la de toda teoría: o sea, explicar, esclarecer o investigar una realidad dada produciendo los conceptos correspondientes. Por otro lado, la realidad moral varía históricamente, y con ella sus principios y normas. La pretensión de formular principios y normas universales, al margen de la experiencia histórica moral, dejaría fuera de la teoría la realidad misma que debiera explicar. Cierto es también que muchas doctrinas éticas del pasado son no ya

una investigación o esclarecimiento de la moral como comportamiento efectivo, humano, sino justificación ideológica de una moral dada, que responde a necesidades sociales determinadas, para lo cual elevan sus principios y normas a la categoría de principios y normas universales, válidos para toda moral. Pero el campo de la ética no se halla al margen de la moral efectiva ni tampoco puede ser reducido a una forma determinada, temporal y relativa de ella.

La ética es teoría, investigación o explicación de un tipo de experiencia humana, o forma de comportamiento de los hombres: el de la moral, pero considerado en su totalidad, diversidad y variedad. Lo que en ella se diga acerca de la naturaleza o fundamento de las normas morales ha de ser válido para la moral de la sociedad griega, o para la moral que se da efectivamente en una comunidad humana moderna. Esto es lo que asegura su carácter teórico, y evita que se le reduzca a una disciplina normativa o pragmática. El valor de la ética como teoría está en lo que explica, y no en prescribir o recomendar con vistas a la acción en situaciones concretas.

Como reacción contra estos excesos normativistas de las éticas tradicionales, en los últimos tiempos se ha intentado restringir el campo de la ética a los problemas del lenguaje y del razonamiento moral, renunciando a abordar cuestiones como las de la definición de lo bueno, esencia de la moral, fundamento de la conciencia moral, etc. Ahora bien, aunque las cuestiones acerca del lenguaje, naturaleza y significado de los juicios morales revisten una gran importancia —y, por ello, se justifica que sean estudiadas de un modo especial en la metaética—, dichas cuestiones no pueden ser las únicas de la ética ni tampoco pueden ser abordadas al margen de los problemas éticos fundamentales que plantea el estudio del comportamiento moral, de la moral efectiva, en todas sus manifestaciones. Este comportamiento se presenta como una forma de conducta humana, como un hecho, y a la ética le corresponde dar razón de él, tomando como objeto de su reflexión la práctica moral de la humanidad en su conjunto. En este sentido, como toda teoría, la ética es explicación de lo que ha sido o es, y no simple descripción. No le co-

rresponde emitir juicios de valor acerca de la práctica moral de otras sociedades, o de otras épocas, en nombre de una moral absoluta y universal, pero sí tiene que explicar la razón de ser de esa diversidad y de los cambios de moral; es decir, ha de esclarecer el hecho de que los hombres hayan recurrido a prácticas morales diferentes e incluso opuestas.

La ética parte del hecho de la existencia de la historia de la moral; es decir, arranca de la diversidad de morales en el tiempo, con sus correspondientes valores, principios y normas. No se identifica, como teoría, con los principios y normas de ninguna moral en particular, ni tampoco puede situarse en una actitud indiferente o ecléctica ante ellas. Tiene que buscar, junto con la explicación de sus diferencias, el principio que permita comprenderlas en su movimiento y desarrollo.

Al igual que otras ciencias, la ética se enfrenta a hechos. El que éstos sean humanos implica, a su vez, que se trata de hechos valiosos. Pero ello no compromete en absoluto las exigencias de un estudio objetivo y racional. La ética estudia una forma de conducta humana que los hombres consideran valiosa y, además, obligatoria y debida. Pero nada de eso altera en absoluto la verdad de que la ética tiene que dar razón de un aspecto real, efectivo, del comportamiento de los hombres.

3. Definición de la Ética

De la misma manera que, estando estrechamente vinculados, no se identifican los problemas teóricos morales con los problemas prácticos, tampoco pueden confundirse la ética y la moral. La ética no crea la moral. Aunque es cierto que toda moral efectiva supone ciertos principios, normas o reglas de conducta, no es la ética la que, en una comunidad dada, establece esos principios, o normas. La ética se encuentra con una experiencia histórico-social en el terreno de la moral, o sea, con una serie de morales efectivas ya dadas, y partiendo de ellas trata de establecer la esencia de la moral, su origen, las condiciones objetivas y subjetivas del acto moral, las fuentes de la valoración moral, la

naturaleza y función de los juicios morales, los criterios de justificación de dichos juicios, y el principio que rige el cambio y sucesión de diferentes sistemas morales.

La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana.

En nuestra definición se subraya, en primer lugar, el carácter científico de esta disciplina; o sea, se responde a la necesidad de un tratamiento científico de los problemas morales. De acuerdo con este tratamiento, la ética se ocupa de un objeto propio: el sector de la realidad humana que llamamos moral, constituido —como ya hemos señalado— por un tipo peculiar de hechos o actos humanos. Como ciencia, la ética parte de cierto tipo de hechos tratando de descubrir sus principios generales. En este sentido, aunque parte de datos empíricos, o sea, de la existencia de un comportamiento moral efectivo, no puede mantenerse al nivel de una simple descripción o registro de ellos, sino que los trasciende con sus conceptos, hipótesis y teorías. En cuanto conocimiento científico, la ética ha de aspirar a la racionalidad y objetividad más plenas, y a la vez ha de proporcionar conocimientos sistemáticos, metódicos y, hasta donde sea posible, verificables.

Ciertamente, este tratamiento científico de los problemas morales dista mucho todavía de ser satisfactorio, y de las dificultades para alcanzarlo siguen beneficiándose todavía las éticas especulativas tradicionales, y las actuales de inspiración positivista.

La ética es la ciencia de la moral, es decir, de una esfera de la conducta humana. No hay que confundir aquí la teoría con su objeto: el mundo moral. Las proposiciones de la ética deben tener el mismo rigor, coherencia y fundamentación que las proposiciones científicas. En cambio, los principios, normas o juicios de una moral determinada no revisten ese carácter. Y no sólo no tienen un carácter científico, sino que la experiencia histórica moral demuestra que muchas veces son incompatibles con los conocimientos que aportan las ciencias naturales y sociales. Por ello, podemos afirmar que si cabe hablar de una ética científica,

no puede decirse lo mismo de la moral. No hay una moral científica, pero sí hay —o puede haber— un conocimiento de la moral que pueda ser científico. Aquí como en otras ciencias, lo científico radica en el método, en el tratamiento del objeto, y no en el objeto mismo. De la misma manera, puede decirse que el mundo físico no es científico, aunque sí lo es su tratamiento o estudio de él por la ciencia física. Pero si no hay una moral científica de por sí, puede darse una moral compatible con los conocimientos científicos acerca del hombre, de la sociedad y, en particular, acerca de la conducta humana moral. Y es aquí donde la ética puede servir para fundamentar una moral, sin ser ella por sí misma normativa o prescriptiva. La moral no es ciencia, sino objeto de la ciencia, y en este sentido es estudiada, investigada por ella. La ética no es la moral, y por ello no puede reducirse a un conjunto de normas y prescripciones; su misión es explicar la moral efectiva, y, en este sentido, puede influir en la moral misma.

Su objeto de estudio lo constituye un tipo de actos humanos: los actos conscientes y voluntarios de los individuos que afectan a otros, a determinados grupos sociales, o a la sociedad en su conjunto.

Ética y moral se relacionan, pues, en la definición antes dada, como una ciencia específica y su objeto. Una y otra palabra mantienen así una relación que no tenían propiamente en sus orígenes etimológicos. Ciertamente, *moral* procede del latín *mos* o *mores,* «costumbre» o «costumbres», en el sentido de conjunto de normas o reglas adquiridas por hábito. La moral tiene que ver así con el comportamiento adquirido, o modo de ser conquistado por el hombre. *Ética* proviene del griego *ethos,* que significa análogamente «modo de ser» o «carácter» en cuanto forma de vida también adquirida o conquistada por el hombre. Así, pues, originariamente *ethos* y *mos,* «carácter» y «costumbre», hacen hincapié en un modo de conducta que no responde a una disposición natural, sino que es adquirido o conquistado por hábito. Y justamente, esa no naturalidad del modo de ser del hombre es lo que, en la Antigüedad, le da su dimensión moral.

Vemos, pues, que el significado etimológico de *moral* y de

ética no nos dan el significado actual de ambos términos, pero sí nos instalan en el terreno específicamente humano en el que se hace posible y se funda el comportamiento moral: lo humano como lo adquirido o conquistado por el hombre sobre lo que hay en él de pura naturaleza. El comportamiento moral sólo lo es del hombre en cuanto que sobre su propia naturaleza crea esta segunda naturaleza, de la que forma parte su actividad moral.

4. Ética y filosofía

Al definirla como un conjunto sistemático de conocimientos racionales y objetivos acerca del comportamiento humano moral, la ética se nos presenta con un objeto propio que se tiende a tratar científicamente. Esta tendencia contrasta con la concepción tradicional que la reducía a un simple capítulo de la filosofía, en la mayoría de los casos, especulativa.

En favor de esta posición se esgrimen diversos argumentos de diferente peso que conducen a negar el carácter científico e independiente de la ética. Se arguye que ésta no establece proposiciones con validez objetiva, sino juicios de valor o normas que no pueden aspirar a esa validez. Pero, como ya hemos señalado, esto es aplicable a un tipo determinado de ética —la normativista— que ve su tarea fundamental en hacer recomendaciones y formular una serie de normas y prescripciones morales; pero dicha objeción no alcanza a la teoría ética, que trata de explicar la naturaleza, fundamentos y condiciones de la moral, poniéndola en relación con las necesidades sociales de los hombres. Un código moral, o un sistema de normas, no es ciencia, pero puede ser explicado científicamente, cualquiera que sea su carácter o las necesidades sociales a que responda. La moral —decíamos anteriormente— no es científica, pero sus orígenes, fundamentos y evolución pueden ser investigados racional y objetivamente; es decir, desde el punto de vista de la ciencia. Como cualquier otro tipo de realidad —natural o social—, la moral no puede excluir un tratamiento científico. Incluso un tipo de fenómeno cultural y social como los prejuicios no es una excepción a este respecto;

es cierto que los prejuicios no son científicos, y que con ellos no puede constituirse una ciencia, pero sí cabe una explicación científica (sistemática, objetiva y racional) de los prejuicios humanos en cuanto que forman parte de una realidad humana social.

En la negación de toda relación entre la ética y la ciencia, pretende fundarse la adscripción exclusiva de la primera a la filosofía. La ética se presenta entonces como una pieza de una filosofía especulativa, es decir, construida a espaldas de la ciencia y de la vida real. Esta ética filosófica trata más de buscar la concordancia con principios filosóficos universales que con la realidad moral en su desenvolvimiento histórico y real, y de ahí también el carácter absoluto y apriorístico de sus afirmaciones sobre lo bueno, el deber, los valores morales, etc. Ciertamente, aunque la historia del pensamiento filosófico se halle preñada de este tipo de éticas, en una época en que la historia, la antropología, la psicología y las ciencias sociales nos brindan materiales valiosísimos para el estudio del hecho moral, ya no se justifica la existencia de una ética puramente filosófica, especulativa o deductiva, divorciada de la ciencia y de la propia realidad humana moral.

En favor del carácter puramente filosófico de la ética se arguye también que las cuestiones éticas han constituido siempre una parte del pensamiento filosófico. Y así ha sido en verdad. Casi desde los albores de la filosofía, y particularmente desde Sócrates en la Antigüedad griega, los filósofos no han dejado de ocuparse en mayor o menor grado de dichas cuestiones. Y esto se aplica, sobre todo, al largo período de la historia de la filosofía, en que por no haberse constituido todavía un saber científico acerca de diversos sectores de la realidad natural o humana, la filosofía se presentaba como un saber total que se ocupaba prácticamente de todo. Pero, en los tiempos modernos, se sientan las bases de un verdadero conocimiento científico —que es, originariamente, físico-matemático—, y a medida que el tratamiento científico va extendiéndose a nuevos objetos o sectores de la realidad, comprendiendo en ésta la realidad social del hombre, diversas ramas del saber se van desgajando del tronco común de la filosofía para constituir ciencias especiales con una materia

propia de estudio, y con un tratamiento sistemático, metódico, objetivo y racional común a las diversas ciencias. Una de las últimas ramas que se han desprendido de ese tronco común es la psicología —ciencia natural y social a la vez—, aunque haya todavía quien se empeñe en hacer de ella —como tratado del alma— una simple psicología filosófica.

Por esa vía científica marchan hoy diversas disciplinas —entre ellas la ética— que tradicionalmente eran consideradas como tareas exclusivas de los filósofos. Pero, en la actualidad, este proceso de conquista de una verdadera naturaleza científica cobra más bien el carácter de una ruptura con las filosofías especulativas que pretenden supeditarlas, y de un acercamiento a las ciencias que ponen provechosas conclusiones en sus manos. La ética tiende así a estudiar un tipo de fenómenos que se dan efectivamente en la vida del hombre como ser social y constituyen lo que llamamos el mundo moral; asimismo, trata de estudiarlos no deduciéndolos de principios absolutos o apriorísticos, sino hundiendo sus raíces en la propia existencia histórica y social del hombre.

Ahora bien, el hecho de que la ética, así concebida —es decir, con un objeto propio tratado científicamente—, busque la autonomía propia de un saber científico, no significa que esta autonomía pueda considerarse absoluta con respecto a otras ramas del saber, y, en primer lugar, con respecto a la filosofía misma. Las importantes contribuciones del pensamiento filosófico en este terreno —desde la filosofía griega hasta nuestros días—, lejos de quedar relegadas al olvido han de ser muy tenidas en cuenta, ya que en muchos casos conservan su riqueza y vitalidad. De ahí la necesidad y la importancia de su estudio.

Una ética científica presupone necesariamente una concepción filosófica inmanentista y racionalista del mundo y del hombre, en la que se eliminen instancias o factores extramundanos o suprahumanos, e irracionales. En consonancia con esta visión inmanentista y racionalista del mundo, la ética científica es incompatible con cualquier cosmovisión universal y totalizadora que pretenda situarse por encima de las ciencias positivas o en contradicción con ellas. Las cuestiones éticas fundamentales

—como, por ejemplo, las de las relaciones entre responsabilidad, libertad y necesidad— tienen que ser abordadas a partir de supuestos filosóficos cardinales como el de la dialéctica de la necesidad y la libertad. Pero en este problema, como en otros, la ética científica ha de apoyarse en una filosofía vinculada estrechamente a las ciencias, y no en una filosofía especulativa, divorciada de ellas, que pretenda deducir la solución de los problemas éticos de principios absolutos.

A su vez, como teoría de una forma específica del comportamiento humano, la ética no puede dejar de partir de cierta concepción filosófica del hombre. La conducta moral es propia del hombre como ser histórico, social y práctico, es decir, como un ser que transforma conscientemente el mundo que le rodea; que hace de la naturaleza exterior un mundo a su medida humana, y que, de este modo, transforma su propia naturaleza. El comportamiento moral no es, por tanto, la manifestación de una naturaleza humana eterna e inmutable, dada de una vez y para siempre, sino de una naturaleza que está siempre sujeta al proceso de transformación que constituye justamente la historia de la humanidad. La moral, y sus cambios fundamentales, no son sino una parte de esa historia humana, es decir, del proceso de autoproducción o autotransformación del hombre que se manifiesta en diversas formas, estrechamente vinculadas entre sí: desde sus formas materiales de existencia a sus formas espirituales, a las que pertenece la vida moral.

Vemos, pues, que si la moral es inseparable de la actividad práctica del hombre —material y espiritual—, la ética no puede dejar de tener nunca como fondo la concepción filosófica del hombre que nos da una visión total de éste como ser social, histórico y creador. Toda una serie de conceptos que la ética maneja de un modo específico, como los de libertad, necesidad, valor, conciencia, socialidad, etc., presuponen un esclarecimiento filosófico previo. Asimismo, los problemas relacionados con el conocimiento moral, o con la forma, significación y validez de los juicios morales requieren que la ética recurra a disciplinas filosóficas especiales como la lógica, la filosofía del lenguaje y la epistemología.

En suma, la ética científica se halla vinculada estrechamente a la filosofía, aunque como ya hemos señalado no a cualquier filosofía, y esta vinculación, lejos de excluir su carácter científico, lo presupone necesariamente cuando se trata de una filosofía que se apoya en la ciencia misma.

5. La ética y otras ciencias

Por su objeto —una forma específica del comportamiento humano—, la ética se relaciona con otras ciencias que estudian, desde diversos ángulos, las relaciones y el comportamiento de los hombres en sociedad, y que proporcionan datos y conclusiones que contribuyen a esclarecer el tipo peculiar de conducta humana que es la moral.

Los agentes morales son, en primer lugar, individuos concretos que forman parte de una comunidad. Sus actos morales sólo son tales en sus relaciones con los demás; sin embargo, presentan siempre un aspecto subjetivo, interno, psíquico, constituido por motivos, impulsos, actividad de la conciencia que se traza fines, selecciona medios, decide entre diversas alternativas, formula juicios de aprobación o desaprobación, etc.; de ese aspecto psíquico, subjetivo, forma parte también la actividad subconsciente. Aunque el comportamiento moral responda —como veremos— a la necesidad social de regular las relaciones de los individuos en cierta dirección, la actividad moral es siempre vivida interna o íntimamente por el sujeto en un proceso subjetivo a cuyo esclarecimiento contribuye poderosamente la psicología. Como ciencia de lo psíquico, la psicología viene en ayuda de la ética al poner de relieve las leyes que rigen las motivaciones internas de la conducta del individuo, así como al mostrarnos la estructura del carácter y de la personalidad. Le aporta asimismo su ayuda al examinar los actos voluntarios, la formación de hábitos, la génesis de la conciencia moral y de los juicios morales. En pocas palabras, la psicología presta una importante contribución a la ética al esclarecer las condiciones internas, subjetivas, del acto moral. Así, pues, en cuanto que los actos

morales son actos de individuos concretos que los viven o interiorizan de acuerdo con cierta constitución psíquica, la ética no puede prescindir de la ayuda de la psicología, entendida no sólo en el sentido tradicional de ciencia de lo psíquico consciente, sino también como psicología profunda, o de los factores subconscientes que escapan al control de la conciencia, y que no dejan de influir en el comportamiento de los individuos.

La explicación psicológica de la conducta humana permite comprender las condiciones subjetivas de los actos de los individuos, y, de este modo, contribuye a entender su dimensión moral. Problemas morales como el de la responsabilidad y el de la culpabilidad no pueden abordarse al margen de los factores psíquicos que han intervenido en el acto con respecto al cual el sujeto se considera responsable y culpable. La psicología, asimismo, con su análisis de las motivaciones o impulsos irresistibles, nos hace ver cuándo un acto humano escapa a una valoración o enjuiciamiento moral. Por todas estas razones, al estudiar el comportamiento moral, la ética no puede prescindir de los datos que brinda la psicología y las conclusiones a que llega. Ahora bien, cuando se sobreestima este aspecto subjetivo de la conducta humana, es decir, el papel de los factores psíquicos, y se relega al olvido el aspecto objetivo y social del comportamiento humano, hasta el punto de hacer de él la clave de la explicación de la conducta moral, se cae entonces en el *psicologismo ético,* es decir, en la tendencia a reducir lo moral a lo psíquico, y a considerar la ética como un simple capítulo de la psicología. Sin embargo, aunque los actos morales tienen su correspondiente lado psíquico, la ética no se reduce a la psicología.

La ética mantiene también estrecha relación con las ciencias que estudian las leyes que rigen el desarrollo y la estructura de las sociedades humanas. Entre estas ciencias sociales figuran la antropología social y la sociología. En ellas se estudia el comportamiento del hombre como ser social en el marco de unas relaciones dadas; se estudian asimismo las estructuras en que se integran esas relaciones, así como las formas de organización y de relación de los individuos concretos en el seno de ellas. Esas relaciones, así como las instituciones y organizaciones sociales,

no se dan al margen de los individuos, pero a las ciencias sociales les interesa, sobre todo, no el aspecto psíquico o subjetivo de la conducta humana —que es, como hemos señalado, una tarea de la psicología—, sino las formas sociales en el marco de las cuales actúan los individuos.

El sujeto del comportamiento moral es el individuo concreto, pero en cuanto que éste es un ser social y forma parte, independientemente del grado de conciencia que tenga de ello, de determinada estructura social y se inserta en un tejido de relaciones sociales, su modo de comportarse moralmente no puede tener un carácter meramente individual, sino social. Los individuos nacen en una sociedad dada, en la que rige una moral efectiva que no es la invención de cada individuo en particular, y que cada uno encuentra como un hecho objetivo, social. Esa moral responde, como veremos más adelante, a necesidades y exigencias de la vida social. En virtud de esta relación entre moral y sociedad, la ética no puede prescindir del conocimiento objetivo de las estructuras sociales, de sus relaciones e instituciones, que le proporcionan las ciencias sociales y, particularmente, la sociología como ciencia de la sociedad.

Pero por importante que sea —y lo es en alto grado— el conocimiento de los factores sociales del comportamiento moral, éste no se reduce a una mera expresión de ellos; por otro lado, aunque los actos morales individuales se hallen condicionados socialmente, no se reducen a su forma social, colectiva e impersonal. Para que pueda hablarse propiamente del comportamiento moral de un individuo, es preciso que los factores sociales que influyen en él y lo condicionan sean vividos personalmente, pasen por su conciencia, o sean interiorizados, pues sólo así podremos hacerle responsable de su decisión y de su acción. Se requiere, en efecto, que el individuo, sin dejar de estar condicionado socialmente, disponga del necesario margen individual para poder decidir y actuar; sólo así podremos decir que se comporta moralmente. Por todas estas razones, llegamos a la conclusión de que el estudio de la conducta moral no puede agotarse en su aspecto social, y de que la ética no es reducible a la sociología. La reducción de los actos morales a hechos so-

ciales, y la búsqueda de la clave de la explicación de los primeros en los segundos conduce al *sociologismo ético,* es decir, a la tendencia a convertir la ética en un capítulo de la sociología. Esta última aporta datos y conclusiones indispensables para el estudio del mundo moral, pero no puede reemplazar a la ética.

Mientras que la sociología pretende estudiar la sociedad humana en general, sobre la base del análisis de las sociedades concretas, a la vez que investiga los factores y condiciones del cambio social, es decir, del paso de una formación social a otra, la antropología social estudia, sobre todo, las sociedades primitivas o desaparecidas, sin preocuparse de su inserción en un proceso histórico de cambio y sucesión. Dentro del estudio de la conducta de esas comunidades, entra también el análisis de su conducta moral. Sus datos y conclusiones revisten gran importancia en el examen de los orígenes, fuente y naturaleza de la moral. Los antropólogos han logrado establecer correlaciones entre la estructura social de una comunidad, y el código moral que las rige, demostrando con ello que las normas que hoy, conforme a nuestro código moral actual, parecen en algunos casos inmorales —como la de no respetar la vida de los ancianos y de los prisioneros—, responden a cierto modo de vida social. Las conclusiones de los antropólogos constituyen una seria advertencia contra los intentos de los teóricos de la moral que, desconociendo la relación entre ésta y las condiciones concretas sociales, tratan de elevar al plano de lo absoluto determinados principios y normas que corresponden a una forma concreta de vida social. Y esta advertencia se legitima asimismo con el estudio —desdeñado casi siempre por la ética tradicional— de la historia de la moral como proceso de sucesión de unas morales efectivas por otras.

Si existe una diversidad de morales no sólo en el tiempo, sino en el espacio, y no sólo en las sociedades que se insertan en un proceso histórico definido, sino incluso en aquellas sociedades hoy desaparecidas que precedieron a las sociedades históricas, la ética como teoría de la moral ha de tener presente un comportamiento humano que varía y se diversifica en el tiempo. El antropólogo social, por un lado, y el historiador por otro, ponen

ante nosotros la relatividad de las morales, su carácter cambiante, su cambio y sucesión al cambiar y sucederse sociedades concretas. Pero esto no significa que el pasado moral de la humanidad sea sólo un montón de ruinas, y que todo lo que en otros tiempos tuvo una vitalidad moral se extinga por completo, al desaparecer la vida social a la que respondía determinada moral. Los datos y conclusiones de la antropología y la historia contribuyen a que la ética se aleje de una concepción absolutista o suprahistórica de la moral, pero a la vez le plantea la necesidad de abordar el problema de si, a través de esta diversidad y sucesión de morales efectivas, existen también, junto a sus aspectos históricos y relativos, otros que perduran, sobreviven o se enriquecen, elevándose a un plano moral superior. En suma, la antropología y la historia, a la vez que contribuyen a establecer la correlación entre moral y vida social, plantean a la ética un problema fundamental: el de determinar si existe un progreso moral.

Toda ciencia del comportamiento humano, o de las relaciones entre los hombres, puede dar una aportación provechosa a la ética como ciencia de la moral. Por ello, también la teoría del derecho puede aportar semejante contribución en virtud de su estrecha relación con la ética, ya que una y otra disciplina estudian la conducta del hombre como conducta normativa. En efecto, ambas ciencias abordan el comportamiento humano sujeto a normas, aunque en el terreno del derecho se trata de normas que se imponen con una obligatoriedad externa e incluso coercitiva, mientras que en la esfera de la moral las normas, siendo obligatorias, no se imponen coercitivamente.

La ética se halla vinculada, asimismo, con la economía política como ciencia de las relaciones económicas que los hombres contraen en el proceso de producción. Esa vinculación tiene por base la relación efectiva, en la vida social, de los fenómenos económicos con el mundo moral. Se trata de una relación en un doble plano:

a) En cuanto que las relaciones económicas influyen en la moral dominante en una sociedad dada. Así, por ejemplo, el

sistema económico en el que la fuerza de trabajo se vende como mercancía y en el que rige la ley de la obtención del máximo beneficio posible, genera una moral egoísta e individualista que responde al afán de lucro. El conocimiento de esa moral tiene que basarse en los datos y conclusiones de la economía política acerca de ese modo de producción, o sistema económico.

b) En cuanto que los actos económicos —producción de bienes mediante el trabajo y apropiación y distribución de ellos— no pueden dejar de tener cierta coloración moral. La actividad del trabajador, la división social del trabajo, las formas de propiedad de los medios de producción y la distribución social de los productos del trabajo humano, plantean problemas morales. La ética como ciencia de la moral no puede dejar en la sombra los problemas morales que plantea, particularmente en nuestra época, la vida económica, y a cuyo esclarecimiento contribuye la economía política, como ciencia de las relaciones económicas o de los modos de producción.

Vemos, pues, que la ética se relaciona estrechamente con las ciencias del hombre, o ciencias sociales, ya que el comportamiento moral no es sino una forma específica del comportamiento del hombre, que se pone de manifiesto en diversos planos: psicológico, social, práctico-utilitario, jurídico, religioso o estético. Pero la relación de la ética con otras ciencias humanas o sociales, que tiene por base la estrecha relación de las diversas formas de conducta humana, no puede hacernos olvidar su objeto específico, propio, como ciencia del comportamiento moral.

CAPÍTULO 2

MORAL E HISTORIA

1. CARÁCTER HISTÓRICO DE LA MORAL

Si por moral entendemos un conjunto de normas y reglas de acción destinadas a regular las relaciones de los individuos en una comunidad social dada, el significado, función y validez de ellas no pueden dejar de variar históricamente en las diferentes sociedades. Así como unas sociedades suceden a otras, así también las morales concretas, efectivas, se suceden y desplazan unas a otras. Por ello, puede hablarse de la moral de la Antigüedad, de la moral feudal que se da en la Edad Media, de la moral burguesa en la sociedad moderna, etc. La moral es, pues, un hecho histórico, y, por tanto, la ética, como ciencia de la moral, no puede concebirla como algo dado de una vez y para siempre, sino que tiene que considerarla como un aspecto de la realidad humana que cambia con el tiempo. Pero la moral es histórica justamente porque es un modo de comportarse de un ser —el hombre— que es por naturaleza histórico, es decir, un ser que se caracteriza precisamente por estar haciéndose, o autoproduciéndose constantemente tanto en el plano de su existencia material, práctica, como en el de su vida espiritual, incluida dentro de ésta, la moral.

La mayor parte de las doctrinas éticas, incluso aquellas que se presentan como una reflexión sobre el *factum* de la moral, tratan de explicar ésta a la luz de principios absolutos y «a prio-

ri», y fijan su esencia y función desentendiéndose de las morales históricas concretas. Pero al ignorarse el carácter histórico de la moral, lo que ésta ha sido efectivamente, ya no se parte del hecho de la moral, y se cae necesariamente en concepciones ahistóricas de ella. De este modo, el origen de la moral se sitúa fuera de la historia, lo que equivale a decir —puesto que el hombre real, concreto es un ser histórico— fuera del hombre real mismo.

Este ahistoricismo moral, en el campo de la reflexión ética, sigue tres direcciones fundamentales:

a) *Dios como origen o fuente de la moral.* Las normas morales derivan aquí de una potencia suprahumana, cuyos mandamientos constituyen los principios y normas morales fundamentales. Las raíces de la moral no estarían, pues, en el hombre mismo, sino fuera o por encima de él.

b) *La naturaleza como origen o fuente de la moral.* La conducta humana moral no sería sino un aspecto de la conducta natural, biológica. Las cualidades morales —ayuda mutua, disciplina, solidaridad, etc.— tendrían su origen en los instintos, y por ello, podrían encontrarse no sólo en lo que hay en el hombre de ser natural, biológico, sino incluso en los animales. Darwin llega a afirmar que los animales conocen casi todos los sentimientos morales de los hombres: amor, felicidad, lealtad, etcétera.

c) *El Hombre (u hombre en general) como origen y fuente de la moral.* El hombre de que aquí se habla es un ser dotado de una esencia eterna e inmutable, inherente a todos los individuos, cualesquiera que sean las vicisitudes históricas o la situación social. De este modo de ser, que permanece y dura a lo largo de los cambios históricos y sociales, formaría parte la moral.

Estas tres concepciones del origen y fuente de la moral coinciden en buscar éstos fuera del hombre concreto, real, es decir, del hombre como ser histórico y social. En un caso, se busca fuera del hombre, en un ser que es trascendente a él; en otro, en un mundo natural, o, al menos, no específicamente humano; en un tercero, el centro de gravedad se traslada al hombre, pero a un hombre abstracto, irreal, situado fuera de la sociedad y de la historia. Frente a estas concepciones hay que subrayar el ca-

rácter histórico de la moral en virtud del propio carácter histórico-social del hombre. Si bien es cierto que el comportamiento moral se da en el hombre desde que éste existe como tal, o sea, desde las sociedades más primitivas, la moral cambia y se desarrolla con el cambio y desarrollo de las diferentes sociedades concretas. Así lo demuestran el desplazamiento de unos principios y normas por otros, de unos valores morales o virtudes por otras, el cambio de contenido de una misma virtud a través del tiempo, etc. Pero el reconocimiento de estos cambios históricos de la moral plantea a su vez dos problemas importantes: el de las causas o factores que determinan esos cambios y el del sentido o dirección de ellos. Para responder a la primera cuestión, habremos de retrotraer nuestra mirada a los orígenes históricos —o, más exactamente, prehistóricos— de la moral, a la vez que —sobre la base de los datos objetivos de la historia real— trataremos de encontrar la verdadera correlación entre cambio histórico-social y cambio moral. La respuesta a esta cuestión primera nos permitirá abordar la segunda; es decir, la del sentido o dirección del cambio moral, o dicho en otros términos, el problema de si existe o no, a través del cambio histórico de las morales concretas, un progreso moral.

2. Orígenes de la moral

La moral sólo puede surgir —y surge efectivamente— cuando el hombre deja atrás su naturaleza puramente natural, instintiva, y tiene ya una naturaleza social; es decir, cuando ya forma parte de una colectividad (*gens,* varias familias emparentadas entre sí, o *tribu,* constituida por varias *gens*). Como regulación de la conducta de los individuos entre sí, y de éstos con la comunidad, la moral requiere forzosamente no sólo que el hombre se halle en relación con los demás, sino también cierta conciencia —por limitada o difusa que sea— de esa relación a fin de poder conducirse de acuerdo con las normas o prescripciones que lo rigen.

Pero esta relación de hombre a hombre, o entre el individuo

y la comunidad, es inseparable de otra vinculación originaria: la que los hombres —para subsistir y protegerse— mantienen con la naturaleza que les rodea, y a la cual tratan de someter. Dicha vinculación se expresa, ante todo, en el uso y fabricación de instrumentos, o sea, en el trabajo humano. Mediante su trabajo, el hombre primitivo establece ya un puente entre él y la naturaleza, y produce una serie de objetos que satisfacen sus necesidades. Con su trabajo, los hombres primitivos tratan de poner la naturaleza a su servicio, pero su debilidad ante ella es tal que, durante larguísimo tiempo, aquélla se les presenta como un mundo extraño y hostil. La propia debilidad de sus fuerzas ante el mundo que les rodea, determina que para hacerle frente, y tratar de domeñarlo, agrupen todos sus esfuerzos con el fin de multiplicar su poder. Su trabajo cobra necesariamente un carácter colectivo, y el fortalecimiento de la colectividad se convierte en una necesidad vital. Sólo el carácter colectivo del trabajo y, en general, de la vida social garantiza la subsistencia y afirmación de la gens o de la tribu. Surgen así una serie de normas, mandatos o prescripciones no escritas, de aquellos actos o cualidades de los miembros de la gens o de la tribu que benefician a la comunidad. Así surge la moral con el fin de asegurar la concordancia de la conducta de cada uno con los intereses colectivos.

La necesidad de ajustar la conducta de cada miembro de la colectividad a los intereses de ésta, determina que se considere como bueno o beneficioso todo aquello que contribuye a reforzar la unión o la actividad común, y, por el contrario, que se vea como malo o peligroso lo contrario; o sea, lo que contribuye a debilitar o minar dicha unión: el aislamiento, la dispersión de esfuerzos, etc. Se establece, pues, una línea divisoria entre lo bueno y lo malo, así como una tabla de deberes u obligaciones basada en lo que se considera bueno y beneficioso para la comunidad. Se destacan así una serie de deberes: todo el mundo está obligado a trabajar, a luchar contra los enemigos de la tribu, etcétera. Estas obligaciones comunes entrañan el desarrollo de las cualidades morales que responden a los intereses de la colectividad: solidaridad, ayuda mutua, disciplina, amor a los hijos de la misma tribu, etc. Lo que más tarde se calificará de virtudes,

así como los vicios, se halla determinado por el carácter colectivo de la vida social. En una comunidad que se halla sujeta a una lucha incesante con la naturaleza, y con los hombres de otras comunidades, el valor es una virtud principal ya que el valiente presta un gran servicio a la comunidad. Por razones semejantes, se aprueba y exalta la solidaridad, la ayuda mutua, la disciplina, etcétera. La cobardía, en cambio, es un vicio terrible en la sociedad primitiva porque atenta, sobre todo, contra los intereses vitales de la comunidad. Y lo mismo cabe decir de otros vicios como el egoísmo, el ocio, etcétera.

El concepto de justicia responde también al mismo principio colectivista. Como justicia distributiva, implica la igualdad en la distribución (los víveres o el botín de guerra se distribuyen sobre la base de la igualdad más rigurosa; justicia significa reparto igual, y por ello en griego la palabra *diké* significa originariamente una y otra cosa). Como justicia retributiva, la reparación del daño inferido a un miembro de la comunidad es colectiva (los agravios son un asunto común; quien derrama sangre, derrama la sangre de todos, y por ello todos los miembros del clan o de la tribu están obligados a vengar la sangre derramada). El reparto igual, por un lado, y la venganza colectiva, por otro, como dos tipos de justicia primitiva, cumplen la misma función práctica, social: fortalecer los lazos que unen a los miembros de la comunidad.

Esta moral colectivista, propia de las sociedades primitivas que no conocen la propiedad privada ni la división en clases es, por tanto, una moral única y válida para todos los miembros de la comunidad. Pero, al mismo tiempo, se trata de una moral limitada por el marco mismo de la colectividad; más allá de los límites de la gens, o de la tribu, sus principios y normas perdían su validez. Las tribus extrañas eran consideradas como enemigas, y de ahí que no le fueran aplicables las normas y principios que eran válidos dentro de la comunidad propia.

Por otra parte, la moral primitiva implicaba una regulación de la conducta de cada uno de acuerdo con los intereses de la colectividad, pero en esta relación el individuo sólo se veía a sí mismo como una parte de la comunidad o como una encarnación

o soporte de ella. No existían propiamente cualidades morales personales, ya que la moralidad del individuo, lo que había de bueno, de digno de aprobación en su conducta (su valor, su actitud ante el trabajo, su solidaridad, etc.) era propio de todo miembro de la tribu; el individuo sólo existía fundido con la comunidad, y no se concebía que pudiera tener intereses propios, personales, que entraran en contradicción con los colectivos. Esta absorción de lo individual por lo colectivo no dejaba, en rigor, lugar para una verdadera decisión personal, y por tanto, para una responsabilidad propia, que son índices como veremos de una vida propiamente moral. La colectividad aparece como un límite de la moral (hacia afuera, en cuanto que el ámbito de ella es el de la comunidad propia, y hacia sí mismo, en cuanto que lo colectivo absorbe lo individual); por ello, se trata de una moral poco desarrollada, cuyas normas y principios se aceptan, sobre todo, por la fuerza de la costumbre y la tradición. Los rasgos de una moral más elevada, basada en la responsabilidad personal, sólo podrán aparecer cuando surjan las condiciones sociales para un nuevo tipo de relación entre el individuo y la comunidad. Las condiciones económico-sociales que habrán de hacer posible el paso a nuevas formas de moral serán justamente la aparición de la propiedad privada y la división de la sociedad en clases.

3. Cambios histórico-sociales y cambios de moral

El aumento general de la productividad del trabajo (a consecuencia del desarrollo de la ganadería, la agricultura y los oficios manuales), así como la aparición de nuevas fuerzas de trabajo (al ser transformados los prisioneros de guerra en esclavos), elevó la producción material hasta el punto de disponerse de una masa de productos sobrantes, es decir, de productos que podían guardarse porque ya no se requerían para satisfacer necesidades inmediatas. Con ello se crearon las condiciones para que surgiera la desigualdad de bienes entre los jefes de familia que cultivaban las tierras comunales y cuyos frutos se repar-

tían hasta entonces por igual de acuerdo con las necesidades de cada familia.

Con la desigualdad de bienes se hizo posible la apropiación privada de los bienes o productos del trabajo de otros, así como los antagonismos entre pobres y ricos. Desde el punto de vista económico, se convirtió en una necesidad social el respeto a la vida de los prisioneros de guerra, los cuales se libraban de ser exterminados convirtiéndose en esclavos. Con la descomposición del régimen comunal y el surgimiento de la propiedad privada, fue acentuándose la división en hombres libres y esclavos. La propiedad —particularmente la de los propietarios de esclavos— liberaba de la necesidad de trabajar. El trabajo físico acabó por convertirse en una ocupación indigna de los hombres libres. Los esclavos vivían en condiciones espantosas, y sobre ellos recaía el trabajo físico, en particular el más duro. Su trabajo manual fue en Roma la base de la gran producción. La construcción de grandes obras y el desarrollo de la minería fue posible gracias al trabajo forzado de los esclavos. Sólo en las minas de Cartagena, de la provincia romana de España, trabajaban cuarenta mil. Los esclavos no eran personas, sino cosas, y como tales sus dueños podían comprarlos, venderlos, jugárselos a las cartas o incluso matarlos.

La división de la sociedad antigua en dos clases antagónicas fundamentales se tradujo asimismo en una división de la moral. Con la desaparición del régimen de la comunidad primitiva, desapareció la unidad de la moral. Ésta dejó de ser un conjunto de normas aceptadas conscientemente por toda la sociedad. De hecho, existían dos morales: una, dominante, la de los hombres libres —la única que se tenía por verdadera—, y otra, la de aquellos esclavos que internamente rechazaban los principios y normas morales vigentes, y consideraban válidos los suyos propios en la medida en que se elevaban a la conciencia de su libertad. La moral de los hombres libres no sólo era una moral efectiva, vivida, sino que tenía también su fundamento y justificación teóricas en las grandes doctrinas éticas de los filósofos de la Antigüedad, especialmente en Sócrates, Platón y Aristóteles. La moral de los esclavos nunca pudo alcanzar un nivel teórico, aun-

que —como lo testimonian algunos autores antiguos— tuvo algunas expresiones conceptuales. Aristóteles consideraba que unos hombres eran libres y otros esclavos por naturaleza, y que esta distinción era justa y útil. De acuerdo con esta concepción, que respondía a las ideas dominantes de la época, los esclavos eran objeto de un trato despiadado, feroz, que ninguno de los grandes filósofos de aquel tiempo consideraba inmoral.

Aplastados y embrutecidos como estaban, los esclavos no podían dejar de estar influidos por aquella moral servil que hacía que se vieran a sí mismos como cosas; por tanto, no les era posible superar con su propio esfuerzo los límites de aquella moral dominante. Pero, en plena esclavitud, fueron cobrando una oscura conciencia de su libertad, y llegaron a lanzarse en algunos casos a una lucha espontánea y desesperada contra sus opresores, de la que es un grandioso ejemplo la insurrección de Espartaco. Una lucha de ese género no habría sido posible sin el reconocimiento y despliegue de una serie de cualidades morales: espíritu de sacrificio, solidaridad, disciplina, lealtad a los jefes, etc. Pero, en las condiciones espantosas en que vivían, era imposible que los esclavos pudieran forjar una moral propia como conjunto de principios y reglas de acción, y menos aún que salieran de su seno los teóricos que pudiesen fundamentarla y justificarla. Práctica y teóricamente, la moral que dominaba era la de los hombres libres.

Los rasgos de esta moral, más estrechamente vinculados a su carácter de clase, se han extinguido con la desaparición de la sociedad esclavista, pero esto no significa que todos sus rasgos fueran perecederos. En algunos Estados esclavistas, como el de Atenas, la moral dominante tiene aspectos muy fecundos no sólo para su tiempo, sino para el desarrollo moral posterior. La moral ateniense se halla vinculada estrechamente a la política como intento de dirigir y organizar las relaciones entre los miembros de la comunidad sobre bases racionales. De ahí la exaltación de las virtudes morales cívicas (fidelidad y amor a la patria, valor en la guerra, dedicación a los asuntos públicos por encima de los asuntos particulares, etc.). Pero todo esto se refiere a los hombres libres, cuya libertad tenía por base la institución de la es-

clavitud, y, a su vez, la negación de que los esclavos pudieran llevar una vida político-moral. Pero, dentro de estos límites, surge una nueva y fecunda relación para la moral entre el individuo y la comunidad. Por un lado, se eleva la conciencia de los intereses de la colectividad, y, por otro, surge una conciencia reflexiva de la propia individualidad. El individuo se siente miembro de la comunidad, sin que por otro lado se vea —como en las sociedades primitivas— absorbido totalmente por ella. Esta comprensión de la existencia de un dominio propio, aunque inseparable de la comunidad, es de capital importancia desde el punto de vista moral, ya que conduce a la conciencia de la responsabilidad personal, que forma parte de una verdadera conducta moral.

Con el hundimiento del mundo antiguo, que descansaba en la institución de la esclavitud, surge una nueva sociedad cuyos rasgos esenciales se perfilan ya en los siglos V-VI de nuestra era, y cuya existencia se prolongará durante unos diez siglos. Se trata de la sociedad feudal, cuyo régimen económico-social se caracteriza por la división en dos clases sociales fundamentales: la de los señores feudales y la de los campesinos siervos; los primeros poseían absolutamente la tierra y gozaban de una propiedad relativa sobre los siervos adscritos de por vida a ella. Los siervos de la gleba eran vendidos y comprados con las tierras a las que pertenecían, y no podían abandonarlas. Estaban obligados a trabajar para su señor y a cambio de ello podían disponer de una parte de los frutos de su trabajo. Aunque su situación seguía siendo muy dura, en comparación con la de los esclavos, ya que eran objeto de toda clase de violencias y arbitrariedades, tenían derecho a la vida y formalmente se les reconocía que no eran cosas, sino seres humanos.

Los hombres libres de las villas (artesanos, pequeños industriales y comerciantes, etc.) se hallaban sujetos a la autoridad del señor feudal, y estaban obligados a ofrecerle ciertas prestaciones a cambio de su protección. Pero, a su vez, cada señor feudal se hallaba en una relación de dependencia o vasallaje (no forzosa, sino voluntaria) respecto de otro señor feudal más poderoso al que debía ser leal a cambio de su protección militar, constituyéndose así un sistema de dependencias o vasallajes en for-

ma de una pirámide cuyo vértice era el señor más poderoso: el rey o emperador. En ese sistema jerárquico se insertaba también la Iglesia, ya que también disponía de sus propios feudos o tierras. La Iglesia era el instrumento del señor supremo o Dios, al que todos los señores de la Tierra debían vasallaje, y ejercía, por ello, un poder espiritual indiscutido en toda la vida cultural; pero, al mismo tiempo, su poder se extendía a los asuntos temporales, dando lugar a constantes conflictos con reyes y emperadores que se trataban de dirimir conforme a la doctrina de «las dos espadas».

La moral de la sociedad medieval respondía a sus características económico-sociales y espirituales. De acuerdo con el papel preeminente de la Iglesia en la vida espiritual de la sociedad, la moral estaba impregnada de un contenido religioso, y puesto que el poder espiritual eclesiástico era aceptado por todos los miembros de la comunidad —señores feudales, artesanos y siervos de la gleba—, dicho contenido aseguraba cierta unidad moral de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, y de acuerdo con las rígidas divisiones sociales en estamentos y corporaciones, se daba una estratificación moral, o sea, una pluralidad de códigos morales. Así, había un código de los nobles o caballeros con su moral caballeresca y aristocrática; códigos de las órdenes religiosas con su moral monástica; códigos de los gremios, códigos universitarios, etc. Sólo los siervos carecían de una formulación codificada de sus principios y reglas. Pero de todos esos códigos hay que destacar el que correspondía al de la clase social dominante: el de la aristocracia feudal. La moral caballeresca y aristocrática se distinguía —como la de los hombres libres de la Antigüedad— por su desprecio por el trabajo físico, y su exaltación del ocio y la guerra. Un verdadero noble debía ejercitarse en las virtudes caballerescas: montar a caballo, nadar, disparar la flecha, esgrimir, jugar al ajedrez y componer versos a la «bella dama». El culto al honor y el ejercicio de las altas virtudes tenían como contrapartida las prácticas más despreciables: el valor en la guerra se acompañaba de crueles hazañas; la lealtad al señor era oscurecida con frecuencia por la hipocresía, cuando no por la traición o la felonía; el amor a la «bella dama» o «dama del

corazón» se conjugaba con el «derecho de pernada», o con el derecho a impedir la boda de una sierva, o incluso a forzarla.

La moral caballeresca partía de la premisa de que el noble, por el hecho de serlo, por su sangre, tenía ya una serie de cualidades morales que lo distinguían de los plebeyos y siervos. De acuerdo con esta ética, lo natural —la nobleza de la sangre— tenía ya de por sí una dimensión moral, en tanto que los siervos, por su origen mismo, no podían llevar una vida verdaderamente moral. Sin embargo, pese a las terribles condiciones de dependencia personal en que se encontraban, y a los obstáculos de toda índole para elevarse a la comprensión de las raíces sociales de sus males, en su propio trabajo y, particularmente, en la protesta y la lucha por mejorar sus condiciones de existencia, los siervos iban apreciando otros bienes y cualidades que no podían encontrar cabida en el código moral feudal: su libertad personal, el amor al trabajo en la medida en que disponían de una parte de sus frutos, la ayuda mutua y la solidaridad con los que sufrían su misma suerte. Y apreciaban, sobre todo, como una esperanza y una compensación a sus desdichas terrenas, la vida feliz que la religión les prometía para después de la muerte, junto con el reconocimiento pleno —en esa vida— de su libertad y dignidad personal. Así, pues, mientras no se liberaran efectivamente de su dependencia personal, la religión les ofrecía su libertad e igualdad en el plano espiritual, y con ello la posibilidad de una vida moral que, en este mundo real, como siervos, les era negada.

En las entrañas de la vieja sociedad feudal fueron gestándose nuevas relaciones sociales a las que habría de corresponder una nueva moral; es decir, un nuevo modo de regular las relaciones entre los individuos, y entre ellos y la comunidad. Surgió y se fortaleció una nueva clase social —la burguesía—, poseedora de nuevos y fundamentales medios de producción (manufacturas y fábricas), que iban desplazando a los talleres artesanales, y, a la vez, fue surgiendo una clase de trabajadores libres que por un salario vendían o alquilaban —durante una jornada— su fuerza de trabajo. Eran ellos los trabajadores asalariados o proletarios, que vendían así una mercancía —su capacidad de trabajar o fuerza de trabajo—, que tiene la propiedad peculiar de

producir un valor superior al que se le paga por usarla (*plusvalía,* o valor no remunerado, que el obrero produce o crea).

Los intereses de la nueva clase social, vinculados al desarrollo de la producción, y a la expansión del comercio, exigían mano de obra libre (y, por tanto, la liberación de los siervos), así como la desaparición de las trabas feudales para crear un mercado nacional único y un Estado centralizado, que acabaran con la fragmentación económica y política. A través de una serie de revoluciones en los Países Bajos e Inglaterra, y particularmente en Francia (en el último tercio del siglo XVIII) se consolida económica y políticamente el poder de la nueva clase social en ascenso, y desaparece del primer plano en los países más desarrollados la aristocracia feudal-terrateniente.

En este nuevo sistema económico-social, que alcanza su expresión clásica, a mediados del siglo XIX, en Inglaterra, rige como ley fundamental la ley de la producción de plusvalía. De acuerdo con esta ley, el sistema sólo funciona eficazmente si asegura beneficios, lo cual exige, a su vez, que el obrero sea considerado exclusivamente como hombre *económico,* es decir, como medio o instrumento de producción, y no como hombre concreto (con sus sufrimientos y calamidades). La situación en que se encuentra el obrero con respecto a la propiedad de los medios fundamentales de producción (desposesión total), da lugar al fenómeno de la enajenación, o del trabajo enajenado (Marx). Como sujeto de esta actividad, produce objetos que satisfacen necesidades humanas, pero siendo, a su vez, una actividad esencial del hombre, el obrero no la reconoce como tal, o como actividad propiamente suya, ni se reconoce en sus obras, sino que, por el contrario, su trabajo y sus productos se le presentan como algo extraño e incluso hostil, ya que no le trae sino miseria, sufrimiento e incertidumbre.

En este sistema económico-social, la buena o la mala voluntad individual, las consideraciones morales no pueden alterar la necesidad objetiva, impuesta por el sistema, de que el capitalista alquile por un salario la fuerza de trabajo del obrero y lo explote para obtener una plusvalía. La economía se rige, ante todo, por la ley del máximo beneficio, y esta ley genera una mo-

ral propia. En efecto, el culto al dinero y la tendencia a acumular los mayores beneficios constituyen un terreno abonado para que en las relaciones entre los individuos florezcan el espíritu de posesión, el egoísmo, la hipocresía, el cinismo y el individualismo exacerbado. Cada quien confía en sus propias fuerzas, desconfía de la de los demás, y busca su propio bienestar aunque haya que pasar por encima del bienestar de los demás. La sociedad se convierte así en un campo de batalla en el que se libra una guerra de todos contra todos.

Tal es la moral individualista y egoísta que responde a las relaciones sociales burguesas. Sin embargo, en tiempos ya lejanos, cuando era una clase social en ascenso y trataba de afirmar su poder económico y político frente a la caduca y decadente aristocracia feudal, la burguesía estaba interesada en mostrar —ante ella— su superioridad moral. Y, con este motivo, a los vicios de la aristocracia (desprecio por el trabajo, ocio, libertinaje en las costumbres, etc.) contraponía sus virtudes propias: laboriosidad, honradez, puritanismo, amor a la patria y a la libertad, etc. Pero estas virtudes, que respondían a sus intereses de clase en su fase ascensional, fueron cediendo, con el tiempo, a nuevos vicios: parasitismo social, doblez, cinismo, *chauvinismo,* etc.

En los países más desarrollados, la imagen del capitalismo ya no corresponde, en muchos aspectos, a la del capitalismo clásico, que representaba Inglaterra a mediados del siglo pasado. Gracias, sobre todo, al impetuoso progreso científico y tecnológico de las últimas décadas, se ha elevado considerablemente la productividad del trabajo. Sin embargo, pese a los cambios experimentados, la médula del sistema se mantiene: la explotación del hombre por el hombre y su ley fundamental, la obtención de la plusvalía. Con todo, en algunos países, la situación de la clase obrera no es exactamente la misma de otros tiempos. Bajo la presión de sus luchas reivindicativas y de los frutos de ellas recogidos en la legislación social vigente, se puede trazar a veces un cuadro de la situación del obrero que ya no corresponde a la del siglo pasado, con sus salarios bajísimos, jornadas de doce a catorce horas, carencia total de derechos y prestaciones sociales, etcétera.

De los métodos brutales de explotación del capitalismo clásico se pasó, en nuestro siglo, a los métodos científicos y racionalizados, como los del trabajo en cadena, en el que una operación laboral se divide en múltiples partes que hacen del trabajo de cada individuo, repetido monótonamente durante una jornada, una labor mecánica, impersonal y agobiante. La elevación de las condiciones materiales de vida del obrero tienen, como contrapartida, un reforzamiento terrible de su deshumanización o enajenación, al privar a su trabajo de todo carácter consciente y creador. Pero de estas formas de explotación se ha pasado últimamente a otras basadas en una pretendida humanización o moralización del trabajo. A los incentivos materiales se añade ahora una aparente solicitud por el hombre, al inculcar al obrero la idea de que, como ser humano, es parte de la empresa, y ha de integrarse en ella. Se le predica así, como virtudes, el olvido de la solidaridad con sus compañeros de clase, la conjugación de sus intereses personales con los de la empresa, la laboriosidad y escrupulosidad en aras del interés común de ella, etc. Pero, al integrarse así el obrero en el mundo del tener, en el que la explotación lejos de desaparecer no hace sino adoptar formas más sutiles, contribuye él mismo a mantener su propia enajenación y explotación. La moral que se le inculca como una moral común, desprovista de todo contenido particular, contribuye a justificar y reforzar los intereses del sistema regido por la ley de la producción de plusvalía y es, por ello, una moral ajena a sus verdaderos intereses, humanos y de clase.

Así como la moral burguesa trata de justificar y regular las relaciones entre los individuos en una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, así también se echa mano de la moral para justificar y regular las relaciones de opresión y explotación en el marco de una política colonial o neocolonialista. La explotación y el saqueo de pueblos enteros por potencias coloniales o imperialistas tiene ya larga historia. Sin embargo, el intento de cubrir esa política con un manto moral es relativamente moderno. En este terreno se da un proceso semejante al operado históricamente en las relaciones entre los individuos. De la misma manera que el esclavista en la Antigüedad no consideraba

necesario justificar moralmente su relación con el esclavo, ya que éste a sus ojos no era persona, sino cosa o instrumento; y de modo análogo también a como el capitalista del período clásico no veía la necesidad de justificar moralmente el trato bárbaro y despiadado que infligía al obrero, ya que para él sólo era un *hombre económico*, y la explotación, un hecho económico perfectamente natural y racional, así también durante siglos los conquistadores y colonizadores de pueblos consideraron que el sojuzgamiento, saqueo o exterminio de ellos no requería ninguna justificación moral. Durante siglos, la espantosa violencia colonial (bárbaros métodos de explotación de la población autóctona y exterminio en masa de ella) se ejerció sin que planteara problemas morales a los que la ordenaban o llevaban a cabo.

Pero, en los tiempos modernos —y justamente en la medida en que los pueblos sojuzgados o colonizados no se resignan a ser dominados—, se echa mano de la moral para justificar la opresión. Esta moral colonialista empieza por presentar como virtudes del colonizado lo que responde a los intereses del país opresor: la resignación, el fatalismo, la humildad o la pasividad. Pero los opresores no sólo suelen hacer hincapié en esas supuestas virtudes, sino también en una pretendida catadura moral del colonizado (su haraganería, criminalidad, hipocresía, apego a la tradición, etc.), que viene a justificar la necesidad de imponerle una civilización superior. Frente a esta moral colonialista, que responde a intereses sociales determinados, los pueblos sojuzgados han ido afirmando, cada vez más, su propia moral, aprendiendo a distinguir sus propias virtudes y sus propios deberes. Y esto sólo lo logran en la medida en que, al elevarse la conciencia de sus verdaderos intereses, luchan por su emancipación nacional y social. En esta lucha, su moral se afirma no ya con las virtudes que el opresor le presentaba como suyas y que le interesaba fomentar (pasividad, resignación, humildad, etc.) o con los vicios que se le atribuían (criminalidad, haraganería, doblez, etcétera), sino con virtudes propias —las de una moral que los opresores no pueden aceptar: su honor, su fidelidad a los suyos, su patriotismo, su espíritu de sacrificio, etcétera.

Todo lo expuesto anteriormente nos lleva a la conclusión de

que la moral vivida efectivamente en la sociedad cambia históricamente de acuerdo con los virajes fundamentales que se operan en el desarrollo social. De ahí los cambios decisivos de moral que se operan al pasarse de la sociedad esclavista a la feudal, y de ésta a la sociedad burguesa. Vemos, asimismo, que en una y la misma sociedad, basada en la explotación de unos hombres por otros, o de unos países por otros, la moral se diversifica de acuerdo con los intereses antagónicos fundamentales. La superación de este desgarramiento social, y, por tanto, la abolición de la explotación del hombre por el hombre, y del sojuzgamiento económico y político de unos países por otros, constituye la condición necesaria para construir una nueva sociedad en la que impere una moral verdaderamente humana, es decir, universal, válida para todos los miembros de ella, ya que habrán desaparecido, los intereses antagónicos que conducían a una diversificación de la moral, o incluso a los antagonismos morales que hemos señalado anteriormente. Una nueva moral, verdaderamente humana, implicará un cambio de actitud hacia el trabajo, un desarrollo del espíritu colectivista, la extirpación del espíritu del tener, del individualismo, del racismo y el *chauvinismo*; entrañará asimismo un cambio radical en la actitud hacia la mujer y la estabilización de las relaciones familiares. En suma, significará la realización efectiva del principio kantiano que exhorta a considerar siempre al hombre como un fin y no como un medio. Una moral de este género sólo puede darse en una sociedad en la que, tras de la supresión de la explotación del hombre, las relaciones de los hombres con sus productos y de los individuos entre sí se vuelvan transparentes, es decir, pierdan el carácter mistificado, enajenante que hasta ahora han tenido. Estas condiciones necesarias son las que se dan en una sociedad socialista, creándose así las posibilidades para la transformación radical que implica la nueva moral. Pero, aunque la sociedad socialista rompe con todas las sociedades anteriores, basadas en la explotación del hombre, y, en este sentido, constituye ya una organización social superior, tiene que hacer frente a las dificultades, deformaciones y limitaciones que frenan la creación de una nueva moral, como son: el productivismo, el burocratismo,

las supervivencias del espíritu de posesión y del individualismo burgués, la aparición de nuevas formas de enajenación, etc. La nueva moral no puede surgir si no se dan una serie de condiciones necesarias económicas, sociales y políticas, pero la creación de esta nueva moral —de un hombre con nuevas cualidades morales— es una larga tarea que, lejos de cumplirse, no hace más que iniciarse al crearse esas nuevas condiciones.

4. El progreso moral

La historia nos muestra una sucesión de morales que corresponden a las diferentes sociedades que se suceden en el tiempo. Cambian los principios y normas morales, la concepción de lo bueno y lo malo, así como de lo obligatorio y lo no obligatorio. Pero, ¿esos cambios y desplazamientos en el terreno de la moral pueden ser puestos en una relación de continuidad de tal manera que lo alcanzado en una época o sociedad dadas deje paso a un nivel superior? O sea, ¿los cambios y desplazamientos discurren en un orden ascensional, de lo inferior a lo superior? Es evidente que si comparamos una sociedad con otra anterior, podemos establecer objetivamente una relación entre sus morales respectivas, y considerar que una moral es más avanzada, más elevada o más rica que la de otra sociedad. Así, por ejemplo, la sociedad esclavista antigua muestra su superioridad moral sobre las sociedades primitivas al suprimir el canibalismo, respetar la vida de los ancianos, conservar la vida de los prisioneros, establecer relaciones sexuales monogámicas, descubrir el concepto de responsabilidad personal, etc. Pero, a su vez, la sociedad esclavista antigua entraña prácticas morales que son abandonadas o superadas en las sociedades posteriores.

Existe, pues, un progreso moral que no se da, como vemos, al margen de los cambios radicales de carácter social. Esto significa que el progreso moral no puede separarse del paso de una sociedad a otra, es decir, del movimiento histórico en virtud del cual se asciende de una formación económico-social, que ha agotado sus posibilidades de desarrollo, a otra superior. Lo que quie-

re decir, a su vez, que el progreso moral no puede concebirse al margen del progreso histórico-social. Así, por ejemplo, el paso de la sociedad primitiva a la sociedad esclavista hace posible, a su vez, el ascenso a una moral superior. Ahora bien, ello no significa que el progreso moral se reduzca al progreso histórico, o que éste por sí mismo entrañe un progreso moral. Aunque uno y otro se hallen vinculados estrechamente, conviene distinguirlos entre sí, y no ver de un modo simplista en todo progreso histórico-social un progreso moral. Por ello se hace necesario, en primer lugar, caracterizar lo que entendemos por progreso histórico-social.

Hablamos de progreso con relación al cambio y sucesión de formaciones económico-sociales, es decir, sociedades consideradas como todos en los que se articulan unitariamente estructuras diversas: económica, social y espiritual. Aunque en cada pueblo o nación, ese cambio y sucesión tiene sus peculiaridades, hablamos de su progreso histórico-social considerando la historia de la humanidad en su conjunto. Pero, ¿en qué sentido afirmamos que hay progreso, o que la historia humana discurre según una línea ascensional? Se progresa en las actividades humanas fundamentales, y en las formas de relación u organización que el hombre contrae en sus actividades prácticas y espirituales.

El hombre es, ante todo, un ser práctico, productor, transformador de la naturaleza. A diferencia del animal, conoce y conquista su propia naturaleza, y la mantiene y enriquece, transformando con su trabajo lo dado naturalmente. El incremento de la producción —o más exactamente, el desarrollo de las fuerzas productivas— expresa en cada sociedad el grado de dominio del hombre sobre la naturaleza, o también su grado de libertad respecto de la necesidad natural. Así, pues, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas puede considerarse como índice o criterio del progreso humano.

Pero el hombre sólo produce socialmente, es decir, contrayendo determinadas relaciones sociales; por consiguiente, no sólo es un ser práctico, productor, sino un ser social. El tipo de organización social muestra una peculiar relación entre los grupos o clases sociales, así como entre el individuo y la sociedad, y un

mayor o menor grado de dominio del hombre sobre su propia naturaleza, es decir, sobre sus propias relaciones sociales, y, por tanto, un determinado grado de participación consciente en la actividad práctica social, o sea, en la creación de su propia vida social. Así, pues, el tipo de organización social y el grado correspondiente de participación de los hombres en su praxis social pueden considerarse como índice o criterio del progreso humano, o de progreso en la libertad frente a la necesidad social.

El hombre no sólo produce materialmente, sino espiritualmente. Ciencia, arte, derecho, educación, etc., son también productos o creaciones del hombre. En la cultura espiritual como en la cultura material, se afirma como ser productor, creador, innovador. La producción de bienes culturales es índice y criterio del progreso humano, pero hay que advertir que, en este terreno, el concepto de progreso no puede ser aplicado por igual a los diferentes sectores de la cultura. En cada esfera de la cultura (la ciencia, el arte, el derecho, la educación, etc.), el progreso adquiere un sello peculiar, pero siempre con el denominador común de un enriquecimiento o paso a un nivel superior de determinados aspectos en la correspondiente actividad cultural.

Podemos hablar, por tanto, de progreso histórico en el terreno de la producción material, de la organización social y de la cultura. No se trata de tres líneas progresivas independientes, sino de tres formas de progreso que se relacionan y condicionan mutuamente, ya que el sujeto del progreso en esas tres direcciones es siempre el mismo: el hombre social.

El progreso histórico es fruto de la actividad productiva, social y espiritual de los hombres. En esa actividad cada individuo participa como ser consciente, tratando de realizar sus proyectos o intenciones; sin embargo, el progreso no ha sido hasta ahora el producto de una actividad concertada, consciente. El paso de la sociedad esclavista a la sociedad feudal, es decir, a un tipo de organización social superior, no es resultado de una actividad común intencional de los hombres. (Los individuos no se pusieron de acuerdo para crear el capitalismo.) En suma, el progreso histórico es fruto de la actividad colectiva de los hombres como seres conscientes, pero no de una actividad común consciente.

El progreso histórico —considerado en escala universal— no es igual para todos los pueblos y todos los hombres. Unos pueblos han progresado más que otros, y dentro de una misma sociedad no todos los individuos o grupos sociales participan en él de la misma forma, ni se benefician por igual con sus resultados. Así, cuando en la sociedad feudal se gestan las nuevas relaciones sociales que conducen a una organización social superior (la sociedad burguesa), una nueva clase social —la burguesía— marcha en el sentido del progreso histórico, en tanto que la nobleza feudal procura detenerlo. A su vez, la instauración de un nuevo orden social con el triunfo de la revolución burguesa entraña un reparto muy desigual de sus frutos: para la burguesía, por un lado, y para los artesanos y el proletariado incipiente, por otro.

Finalmente, el progreso histórico-social de unos países (por ejemplo, los del Occidente europeo) se opera manteniendo al margen de él, o retardando el progreso de otros pueblos (Occidente, en efecto, ha progresado sobre la base de la explotación, la miseria, la destrucción de viejas culturas o el analfabetismo de otros pueblos).

Tales son las características del progreso histórico-social que han de ser tenidas en cuenta al poner en relación con él el progreso moral. De ellas se derivan estas dos conclusiones:

a) El progreso histórico-social crea las condiciones necesarias para el progreso moral.

b) El progreso histórico-social afecta, a su vez, en un sentido u otro —positivo o negativo— a los hombres de una sociedad dada desde un punto de vista moral. (Ejemplos: la abolición de la esclavitud enriquece el mundo de la moral al integrar en él al esclavo —al ser reconocido como persona—. Aquí el progreso histórico influye positivamente en un sentido moral. La formación del capitalismo, y la consecuente acumulación originaria del capital —proceso histórico progresista—, se realiza a través de los sufrimientos y crímenes más espantosos. De modo análogo, la introducción de la técnica maquinizada —hecho histórico progresista— entraña la degradación moral del obrero.)

Vemos, así, que el progreso histórico-social puede tener consecuencias positivas o negativas desde el punto de vista moral. Pero del hecho de que tenga estas consecuencias no se desprende que podamos juzgar o valorar moralmente el progreso histórico. Sólo puedo juzgar moralmente los actos realizados libre y conscientemente, y, por consiguiente, aquellos cuya responsabilidad puede ser asumida por sus agentes. Ahora bien, como el progreso histórico-social no es el resultado de una acción concertada de los hombres, no puedo hacerlos responsables de aquello que no han buscado libre y conscientemente, aunque se trate siempre de una libertad que no excluye —como veremos más adelante— cierta determinación. Sólo los individuos o los grupos sociales que realizan determinados actos de un modo consciente y libre —es decir, pudiendo optar entre varias posibilidades— pueden ser juzgados moralmente. En consecuencia, no puedo juzgar moralmente el hecho histórico progresista de la acumulación originaria del capital, en los albores del capitalismo, pese a los sufrimientos, humillaciones y degradaciones morales que trajo consigo, porque no se trata de un resultado buscado libre y conscientemente. Tampoco puedo juzgar así al capitalista individual en la medida en que obra de acuerdo con una necesidad histórica, impuesta por las determinaciones del sistema, aunque sí puedo juzgar su conducta en la medida en que, personalmente, puede optar entre varias posibilidades.

Así, pues, aunque el progreso histórico entrañe actos positivos o negativos desde el punto de vista moral, no podemos hacerlo objeto de una aprobación o reprobación moral.

Por ello, afirmamos que el progreso histórico, aunque cree las condiciones para el progreso moral, y tenga consecuencias positivas para éste, no entraña de suyo un progreso moral, ya que los hombres no progresan siempre por el lado bueno moralmente, sino también a través del lado malo; es decir, mediante la violencia, el crimen o la degradación moral.

Ahora bien, el hecho de que el progreso histórico no deba ser juzgado a la luz de categorías morales, no significa que histórica y objetivamente no pueda registrarse un progreso moral, que, como el progreso histórico, no ha sido hasta ahora el resultado

de una acción concertada, libre y consciente de los hombres, pero que, no obstante, se da independientemente de que lo hayan buscado o no. ¿En qué estriba el contenido objetivo de este progreso moral, o cuál es el índice o criterio que puede servirnos para descubrirlo al pasar los hombres, en consonancia con cambios sociales profundos, de una moral efectiva a otra?

El progreso moral se mide, en primer lugar, por la ampliación de la esfera moral en la vida social. Esta ampliación se pone de manifiesto al ser reguladas moralmente relaciones entre los individuos que antes se regían por normas externas (como las del derecho, la costumbre, etc.). Así, por ejemplo, la sustracción de las relaciones amorosas a la coacción exterior, o a normas impuestas por la costumbre, o por el derecho, como acontecía en la Edad Media, para hacer de ellas un asunto privado, íntimo, sujeto, por tanto, a regulación moral, es índice de progreso en la esfera moral. La sustitución de los estímulos materiales (mayor recompensa económica) por los estímulos morales en el estudio y el trabajo es índice también de una ampliación de la esfera moral, y, por consiguiente, de un progreso en esta esfera.

El progreso moral se determina, en segundo lugar, por la elevación del carácter consciente y libre de la conducta de los individuos o de los grupos sociales y, en consecuencia, por la elevación de la responsabilidad de dichos individuos o grupos en su comportamiento moral. En este sentido, la comunidad primitiva se nos presenta con una fisonomía moral pobre, ya que sus miembros actúan, sobre todo, siguiendo las normas establecidas por la costumbre y, por tanto, con un grado muy bajo de conciencia, libertad y responsabilidad por lo que toca a sus decisiones. Una sociedad es tanto más rica moralmente cuanto más posibilidades ofrece a sus miembros para que asuman la responsabilidad personal o colectiva de sus actos; es decir, cuanto más amplio sea el margen que se les ofrece para aceptar consciente y libremente las normas que regulan sus relaciones con los demás. En este sentido, el progreso moral es inseparable del desarrollo de la libre personalidad. En la comunidad primitiva, la personalidad se desvanece, ya que individuo y colectividad se funden; por ello, la vida moral ha de ser necesariamente muy

pobre. En la sociedad griega antigua, lo colectivo no ahoga lo personal; pero sólo el hombre libre —como persona que es— puede asumir la responsabilidad de su conducta personal. En cambio, se niega la posibilidad de tener obligaciones morales y de asumir una responsabilidad a un amplio sector de la sociedad, el constituido por los esclavos, ya que éstos no son considerados personas, sino cosas.

Índice y criterio del progreso moral es, en tercer lugar, el grado de articulación y concordancia de los intereses personales y colectivos. En las sociedades primitivas domina una moral colectivista, pero el colectivismo entraña aquí la absorción total de los intereses propios por los de la comunidad, ya que el individuo no se afirma todavía como tal, y la individualidad se disuelve en la comunidad. Los intereses propios sólo se afirman modernamente; esta afirmación tiene un sentido positivo en el Renacimiento frente a las comunidades cerradas y estratificadas de la sociedad feudal, pero la afirmación de la individualidad acaba por convertirse en una forma exacerbada de individualismo en la sociedad burguesa, produciéndose así la disociación de los intereses del individuo respecto de los de la comunidad. La elevación de la moral a un peldaño superior requiere tanto la superación del colectivismo primitivo, en el marco del cual no podía desarrollarse libremente la personalidad, como del individualismo egoísta, en el que el individuo sólo se afirma a expensas del desenvolvimiento de los demás. Esta moral superior ha de conjugar los intereses de cada uno con los de la comunidad, y esta conjugación ha de tener por base un tipo de organización social en el que el libre desenvolvimiento de cada individuo suponga necesariamente el libre desenvolvimiento de la comunidad. El progreso moral se nos presenta, una vez más, en estrecha relación con el progreso histórico-social.

El progreso moral, como movimiento ascensional en el terreno moral, se manifiesta asimismo como un proceso dialéctico de negación y conservación de elementos de las morales anteriores. Así, por ejemplo, la venganza de sangre que constituye una forma de la justicia de los pueblos primitivos deja de valer moralmente en las sociedades posteriores; el egoísmo característico

de las relaciones morales burguesas es dejado atrás por una moral colectivista socialista. En cambio, valores morales admitidos a lo largo de siglos —como la solidaridad, la amistad, la lealtad, la honradez, etc.— adquieren cierta universalidad, y por tanto dejan de ser exclusivos de una moral en particular, aunque su contenido cambie y se enriquezca a medida que rebasan un marco histórico particular. De modo análogo, hay vicios morales —como la soberbia, la vanidad, la hipocresía, la perfidia, etc.— que son rechazados por una y otra moral. Por otro lado, antiguas virtudes morales que respondían a los intereses de la clase dominante en otros tiempos pierden su fuerza moral al cambiar radicalmente la sociedad. En contraste con esto, hay valores morales que sólo son reconocidos después de haber recorrido el hombre un largo trecho en su progreso social y moral. Así sucede, por ejemplo, con el trabajo humano y con la actitud del hombre hacia él, que sólo adquieren un verdadero contenido moral en nuestra época, dejando atrás su negación o desprecio por las morales de otros tiempos.

Pero este aspecto del progreso moral, consistente en la negación radical de viejos valores, en la conservación dialéctica de algunos de ellos, o en la incorporación de nuevos valores y virtudes morales sólo se da sobre la base de un progreso histórico-social que condiciona dicha negación, superación o incorporación, con lo cual se pone de manifiesto, una vez más, que el cambio y sucesión de unas morales por otras, según una línea ascensional, hunde sus raíces en el cambio y sucesión de unas formaciones sociales por otras.

Capítulo 3

LA ESENCIA DE LA MORAL

Partiendo del hecho de la moral, es decir, de la existencia de una serie de morales concretas, que se han sucedido históricamente, podemos intentar dar una definición de la moral válida para todas ellas. Esta definición no podrá abarcar en modo alguno todos los rasgos específicos de cada una de esas morales históricas ni reflejar toda la riqueza de la vida moral, pero sí ha de aspirar a expresar los rasgos esenciales que permiten diferenciarla de otras formas de comportamiento humano.

Daremos provisionalmente una definición que nos permita anticipar en una fórmula concentrada la exposición de la naturaleza misma de la moral que constituye el objeto del presente capítulo. La definición que proponemos como punto de arranque es la siguiente: *la moral es un conjunto de normas, aceptadas libre y conscientemente, que regulan la conducta individual y social de los hombres.*

1. Lo normativo y lo fáctico

Ya en esta definición vemos que se habla por un lado de normas y por otro de conducta. O más explícitamente, en la moral encontramos un doble plano: *a*) el *normativo*, constituido por las normas o reglas de acción e imperativos que enuncian algo que debe ser; *b*) el *fáctico*, o plano de los hechos morales, cons-

titudo por ciertos actos humanos que se dan efectivamente, es decir, que *son*, independientemente de como estimemos que debieron ser.

Al plano de lo normativo pertenecen las reglas que postulan determinado tipo de comportamiento: «ama a tu prójimo como a ti mismo», «respeta a tus padres», «no mientas», «no te hagas cómplice de una injusticia», etc. Al plano de lo fáctico corresponden siempre acciones concretas: el acto por el que *X* se muestra solidario de *Y*, actos de respeto a los padres, la denuncia de una injusticia, etc. Todos estos actos se ajustan a determinadas normas morales y justamente porque pueden ser puestos en una relación positiva con una norma, en cuanto que se ajustan a ella o la ponen en práctica, cobran un significado moral. Son actos morales positivos, o moralmente valiosos. Pero en ellos no se agota el mundo efectivo de la moral. Consideremos otro tipo de actos: el incumplimiento de una promesa dada, la falta de solidaridad con un compañero, los actos irrespetuosos hacia los padres, la complicidad con la injusticia, etc. No pueden ser considerados moralmente positivos en cuanto que implican la violación de normas morales o una forma de conducta indebida, pero no por ello dejan de pertenecer a la esfera de la moral. Son actos moralmente negativos, pero justamente por su referencia a una norma (porque implican una violación o un incumplimiento de ella), tienen un significado moral. Así, pues, su relación con lo normativo (en el doble sentido de cumplimiento o de incumplimiento de una norma moral) determina la pertenencia de ciertos hechos a la esfera de la moral.

Lo normativo se encuentra, a su vez, en una peculiar relación con lo fáctico, ya que toda norma, al postular algo que debe ser un tipo de comportamiento que se considera debido, apunta a la esfera de los hechos, puesto que entraña una exigencia de realización. La norma «no te hagas cómplice de una injusticia» postula un tipo de conducta y, con ello, se exige que formen parte del mundo de los hechos morales, es decir, del comportamiento efectivo real de los hombres, aquellos actos en los que se cumple dicha norma, a la vez que se reclama la exclusión, de ese mundo, de los actos que implican un incumplimiento o vio-

lación de dicha norma. Todo esto significa que lo normativo no se da al margen de lo fáctico, sino que apunta a un comportamiento efectivo. Lo normativo existe para ser realizado, lo cual no quiere decir que se realice necesariamente; postula una conducta que se considera debida, es decir, que debe realizarse, aunque en la realidad efectiva no se cumpla la norma. Pero el que la norma no se cumpla no invalida, como nota esencial de ella, su exigencia de realización. Así, por ejemplo, el hecho de que en una comunidad no se cumpla por todos sus miembros o por un sector más o menos amplio de ellos la norma «no te hagas cómplice de una injusticia», no invalida, en modo alguno, la exigencia de que cobre vida. Esta exigencia y, por tanto, su validez, no es afectada por lo que le acontezca en el mundo de los hechos. En suma, las normas se dan y valen independientemente del grado en que se cumplan o violen.

Lo normativo y lo fáctico no coinciden; sin embargo, como ya hemos señalado, se encuentran en una relación mutua: lo normativo exige ser realizado, y apunta por ello a lo fáctico; lo realizado (lo fáctico) sólo cobra un significado moral en cuanto que puede ser referido (positiva o negativamente) a una norma. No hay normas que sean indiferentes a su realización; ni tampoco hay hechos en la esfera moral (o de la realización moral) que no se vinculen a normas. Así, pues, lo normativo y lo fáctico en el terreno moral (la norma y el hecho) son dos planos que pueden ser distinguidos, pero no separados por completo.

2. Moral y moralidad

La moral efectiva comprende, por tanto, no sólo normas o reglas de acción, sino también —como conducta debida— los actos que se ajustan a ellas. O sea, tanto el conjunto de principios, valores y prescripciones que los hombres, en una comunidad dada, consideran válidos como los actos reales en que aquéllos se plasman o encarnan.

La necesidad de mantener presente esta distinción entre el plano puramente normativo, o ideal, y el fáctico, real o prácti-

co, ha llevado a algunos autores a proponer dos términos para designar un plano y otro: *moral* y *moralidad*. La «moral» designaría el conjunto de principios, normas, imperativos o ideas morales de una época o una sociedad dadas, en tanto que la «moralidad» haría referencia al conjunto de relaciones efectivas o actos concretos que cobran un significado moral con respecto a la «moral» dada. La moral se daría idealmente; la moralidad, realmente. La «moralidad» sería un ingrediente efectivo de las relaciones humanas concretas (entre los individuos, o entre el individuo y la comunidad). Constituiría un tipo específico de comportamiento de los hombres, y como tal, formaría parte de su existencia individual y colectiva.

La distinción entre «moral» y «moralidad» corresponde, pues, a la antes señalada entre lo normativo y lo fáctico, y como ésta, no puede ser pasada por alto. La moral tiende a convertirse en moralidad en virtud de la exigencia de realización que está en la entraña misma de lo normativo; la moralidad es la moral en acción, la moral práctica o practicada. Por ello, tomando en cuenta que no cabe levantar una muralla insalvable entre ambas esferas, creemos que es mejor emplear un solo término —el de «moral» como suele hacerse tradicionalmente— y no dos. Pero bien entendido que con él se designan los dos planos de que se habla en nuestra definición: el normativo o prescriptivo, y el práctico o efectivo, integrados ambos en la conducta humana concreta. El primero —como habremos de ver más adelante— surge también de la vida real, y vuelve a ella para regular acciones y relaciones humanas concretas; el segundo surge precisamente en la vida real misma en relación con principios o normas, aceptados como válidos por el individuo y por la comunidad, y establecidos y sancionados por ésta, por la costumbre o la tradición. Así, pues, en la moral —que es el término que emplearemos en lo sucesivo— se conjugan lo normativo y lo fáctico, o la moral como hecho de la conciencia individual y social, y como tipo de comportamiento efectivo de los hombres.

3. Carácter social de la moral

La moral tiene esencialmente una cualidad social. Ello quiere decir que sólo se da *en* la sociedad, respondiendo a sus necesidades y cumpliendo una determinada función en ella. Ya nuestro análisis anterior del carácter histórico de la moral y del progreso moral, ha puesto de relieve la relación entre moral y sociedad. Hemos visto, en efecto, que un cambio radical de la estructura social da lugar a un cambio fundamental de moral. Pero al hablar de sociedad debemos cuidarnos mucho de no hipostasiarla; es decir, de considerar la sociedad como algo que existe en sí y por sí, con una realidad sustantiva que se sostenga al margen de los hombres concretos que la forman; la sociedad se compone de ellos, y no existe con independecia de los individuos reales. Pero éstos no existen tampoco al margen de la sociedad, es decir, del conjunto de relaciones sociales en que se insertan. En cada individuo se anudan de un modo peculiar una serie de relaciones sociales, y el modo mismo de afirmar, en cada época o en cada sociedad, su individualidad tiene un carácter social. Hay una serie de cauces que, en cada sociedad, modelan el comportamiento individual: su modo de trabajar, de sentir, de amar, etcétera. Varían de una comunidad social a otra, y, por ello, carece de sentido hablar de una individualidad radical al margen de las relaciones que los individuos contraen en la sociedad.

Así, pues, no cabe sustantivar a la sociedad, ignorando que ésta no existe al margen de los individuos concretos, ni tampoco se puede hacer del individuo un absoluto ignorando que es, por esencia, un ser social. La moral, como forma de comportamiento humano, tiene también un carácter social, ya que es propio de un ser que, incluso al comportarse individualmente, lo hace como un ser social. ¿En qué se pone de manifiesto esta socialidad? Veamos tres aspectos fundamentales de la cualidad social de la moral.

A) Cada individuo, al comportarse moralmente, se sujeta a determinados principios, valores o normas morales. Pero los individuos forman parte de una época dada y de determinada comunidad humana (tribu, clase, nación, sociedad en su conjunto,

etcétera). Dentro de esa comunidad rigen, se admiten o se tienen por válidos determinados principios, normas o valores, y aunque éstos se presenten con un carácter general o abstracto (válidos para todos los tiempos o para el hombre «en general»), se trata de principios y normas que valen de acuerdo con el tipo de relación social dominante. Al individuo en cuanto tal no le es dado inventar los principios o normas ni modificarlos de acuerdo con una exigencia propiamente personal. Se encuentra con lo normativo como algo ya establecido y aceptado por determinado medio social, sin que tenga posibilidad de crear nuevas normas a las que pudiera sujetar su conducta —al margen de las ya establecidas— ni tampoco de modificar las existentes.

En esta sujeción del individuo a normas establecidas por la comunidad se manifiesta claramente el carácter social de la moral.

B) El comportamiento moral es tanto comportamiento de individuos como de grupos sociales humanos, cuyas acciones tienen un carácter colectivo, pero concertado, libre y consciente. Pero, incluso cuando se trata de la conducta de un individuo, no estamos ante una conducta rigurosamente individual que sólo afecte o interese exclusivamente a él. Se trata de una conducta que tiene consecuencias en un sentido u otro para los demás, y que, por esta razón, es objeto de su aprobación o reprobación. No es la conducta de un individuo aislado; en rigor, de un Robinson no podría decirse que actúa moralmente, porque sus actos no afectan a nadie. Los actos individuales que no tienen consecuencia alguna para los demás no pueden ser objeto de una calificación moral; por ejemplo, el permanecer sentado durante algún tiempo en una plaza pública. Ahora bien, si cerca de mí resbala una persona y cae al suelo sin que yo me levante para ayudarle, el acto de seguir sentado puede ser objeto de una calificación moral (negativa, en este caso), porque afecta a otro, o más exactamente, a mi relación con otro individuo. La moral tiene un carácter social en cuanto que regula la conducta individual cuyos resultados y consecuencias afectan a otros. Por tanto, quedan fuera de ella los actos que son estrictamente personales por sus resultados y efectos.

C) Las ideas, normas y relaciones morales surgen y se desarrollan respondiendo a una necesidad social. Su necesidad y la función social correspondiente explican que ninguna de las sociedades humanas conocidas, hasta ahora, desde las más primitivas, haya podido prescindir de esta forma de conducta humana.

La función social de la moral estriba en regular las relaciones entre los hombres (entre los individuos y entre el individuo y la comunidad) para contribuir así a mantener y asegurar determinado orden social. Cierto es que dicha función se cumple también por otras vías más directas e inmediatas, e incluso con resultados más efectivos, como, por ejemplo, la vía del derecho. Gracias al derecho, cuyas normas cuentan para asegurar su cumplimiento con el mecanismo coercitivo estatal, se logra que los individuos acepten —voluntaria o involuntariamente— el orden social que se expresa jurídicamente, y, de este modo, queden sometidos o integrados en el estatuto social vigente. Pero esto no se considera suficiente. Se persigue una integración más profunda y no sólo la que se manifiesta en una conformidad exterior. Se busca también que los individuos acepten íntima y libremente, por convicción personal, los fines, principios, valores e intereses dominantes en una sociedad dada. De esta manera, sin recurrir a la fuerza o imposición coercitiva más que cuando es necesario, se pretende que los individuos acepten libre y conscientemente el orden social establecido. Tal es la función social que corresponde cumplir a la moral.

Aunque la moral cambie históricamente, y una misma norma moral puede albergar un distinto contenido en diferentes contextos sociales, la función social de la moral en su conjunto o de una norma en particular es la misma: regular las acciones de los individuos, en sus relaciones mutuas, o las del individuo con la comunidad, con el fin de preservar a la sociedad en su conjunto, o, dentro de ella, la integridad de un grupo social.

Así, pues, la moral cumple una función social muy precisa: contribuir a que los actos de los individuos, o de un grupo social, se desarrollen en forma favorable para toda la sociedad o para un sector de ella. La existencia de este tipo peculiar de regulación de la conducta humana significa no sólo —como ya hemos

señalado— que la sociedad no se contenta con una aceptación externa, formal o forzosa de ciertos principios, normas o valores —aceptación externa que el derecho se encarga de asegurar—, sino que aspira asimismo a que esa aceptación se asegure también en la esfera íntima o privada de la conciencia individual, en la que el derecho y la fuerza no pueden operar decisivamente. En suma, la moral tiende a que los individuos pongan en consonancia, voluntariamente —es decir, de un modo consciente y libre—, sus propios intereses con los intereses colectivos de determinado grupo social, o de la sociedad entera.

La moral implica, pues, una relación libre y consciente entre los individuos, o entre éstos y la comunidad. Pero esta relación se halla también socialmente condicionada, justamente porque el individuo es un ser social o nudo de relaciones sociales. El individuo se comporta moralmente en el marco de unas condiciones y relaciones sociales dadas que él no ha escogido, y dentro también de un sistema de principios, valores y normas morales que no ha inventado, sino que le es dado socialmente, y conforme al cual regula sus relaciones con los demás, o con la comunidad entera.

En conclusión, la moral tiene un carácter social en cuanto que: *a*) los individuos se sujetan a principios, normas o valores establecidos socialmente; *b*) regula sólo actos y relaciones que tienen consecuencias para otros y requieren necesariamente la sanción de los demás; *c*) cumple la función social de que los individuos acepten libre y conscientemente determinados principios, valores o intereses.

4. Lo individual y lo colectivo en la moral

El carácter social de la moral entraña una peculiar relación entre el individuo y la comunidad, o entre lo individual y lo colectivo. Ya hemos señalado que uno y otro término, lejos de excluirse se presuponen necesariamente; de ahí que el individuo sólo pueda actuar moralmente en sociedad. En efecto, desde su infancia se encuentra sujeto a una influencia social que le llega

por diversos conductos y a la que no puede escapar: de los padres, del medio escolar, de los amigos, de las costumbres y tradiciones arraigadas, del ámbito profesional, de los medios masivos de difusión (cine, TV, prensa, radio, etc.), etc. Bajo esta variada influencia se van forjando sus ideas morales y sus modelos de conducta moral. Los individuos viven en una atmósfera moral, en la que se dibuja un sistema de normas o de reglas de acción. Por todas partes aspira las miasmas de la moral establecida, y es tan fuerte su influencia que, en muchos casos, el individuo actúa en forma espontánea, habitual, casi instintiva.

Una parte de la conducta moral —justamente la más estable— se manifiesta en forma de hábitos y costumbres. Esta forma de regulación de la conducta es la que predomina, sobre todo, en las fases inferiores del desarrollo histórico-social de la humanidad, es decir, en las sociedades primitivas. La costumbre representa en ellas lo que debe ser. Es decir, se opera aquí una fusión de lo normativo y lo fáctico; lo que ha sido a lo largo de generaciones, y lo que es —en virtud de la exigencia de seguir el carril trazado por los antepasados—, es, a la vez, lo que debe ser. Pero, incluso en las sociedades posteriores, ya más evolucionadas, no desaparece por completo la costumbre como forma de regulación moral. Las normas que rigen así en la sociedad tienen, a veces, larga vida; sobreviven a cambios sociales importantes y se hallan respaldadas por el peso de la tradición.

Las normas morales que ya forman parte de los hábitos y costumbres llegan a tener tal fuerza que sobreviven incluso cuando, después de surgir una nueva estructura social, domina otra moral: la que responde más adecuadamente a las nuevas condiciones y necesidades. Así sucede, por ejemplo, con aspectos de la moral feudal —la actitud hacia el trabajo físico— que sobreviven en la sociedad burguesa, o elementos de la moral dominante en el pasado que subsisten a veces en sociedades socialistas (individualismo egoísta, influencia de los estímulos materiales en la actitud hacia el trabajo, etc.). Toda nueva moral tiene que romper con la vieja moral que trata de sobrevivirse como costumbre; pero, por otro lado, lo nuevo moralmente tiende a consolidarse como costumbre.

Al nivel de la regulación moral consuetudinaria —y tanto más cuanto mayor es su peso en la vida humana—, el individuo siente sobre sí la presión de lo colectivo. La costumbre opera como un medio eficaz para integrar al individuo en la comunidad, para fortalecer su socialidad, y para que sus actos contribuyan a mantener —y no a disgregar— el orden establecido. El individuo actúa entonces de acuerdo con las normas admitidas por un grupo social, o por toda la comunidad, sancionadas por la opinión y sostenidas por el ojo vigilante de los demás. Cuando así acontece en las sociedades primitivas, donde la costumbre se convierte en la instancia reguladora suprema, el individuo se encuentra tan apegado a esa instancia que le queda muy poco margen para discrepar de ella. Sin embargo, aunque dicha forma de regulación de la conducta no sea sino la expresión de lo que siempre ha sido —y de ahí su autoridad ante el individuo—, la costumbre tiene un carácter moral —incluso en las sociedades primitivas— desde el momento en que se presenta con una pretensión normativa. Esta convicción íntima —por difusa y oscura que sea— de que lo que *fue* ayer *debe* ser también hoy, da a la regulación consuetudinaria o habitual de la conducta su significación moral.

Pero este tipo de regulación moral, que es el dominante en las sociedades primitivas, dista mucho de agotar el reino de la moral. Ya hemos señalado anteriormente que el progreso moral se caracteriza, entre otras cosas, por una elevación del grado de conciencia y libertad, y, consecuentemente, de la responsabilidad personal en el comportamiento moral. Esto implica, por tanto, una participación más libre y consciente del individuo en la regulación moral de su conducta, y una disminución del papel de la costumbre como instancia reguladora de ella. Pero siempre, en toda moral histórica, concreta, muchas de las normas que prevalecen forman parte de los hábitos y costumbres. Y en esta sujeción del individuo a normas morales impuestas por la costumbre, que él no puede dejar de tener en cuenta —cumpliéndolas o violándolas—, se pone de manifiesto, una vez más, el carácter social de la relación entre individuo y comunidad, y de la conducta moral individual.

Ahora bien, el sujeto del comportamiento propiamente moral —y tanto más cuanto más se eleva su grado de conciencia y libertad, así como su responsabilidad— es una persona singular. Por fuertes que sean los ingredientes objetivos y colectivos, la decisión y el acto correspondiente emanan de un individuo que actúa libre y conscientemente, y, por tanto, asumiendo una responsabilidad personal. El peso de los factores objetivos —costumbre, tradición, sistema de normas ya establecidas, función social de dicho sistema, etc.— no puede hacernos olvidar el papel de los factores subjetivos, de los ingredientes individuales (decisión y responsabilidad personal), aunque la importancia de este papel varía históricamente, de acuerdo con la estructura social dada. Pero incluso cuando el individuo cree que actúa obedeciendo exclusivamente a su conciencia, a una pretendida «voz interior» que le señala en cada caso lo que debe hacer; es decir, incluso cuando piensa que decide por sí solo en el santo recinto de su conciencia, el individuo no deja de acusar la influencia del mundo social del que forma parte, y, desde su interioridad, no deja de hablar también la comunidad social a que pertenece.

La conciencia individual es la esfera en que se operan las decisiones de carácter moral, pero por hallarse condicionada socialmente no puede dejar de reflejar una situación social concreta, y de ahí que diferentes individuos que, en una misma época, pertenecen al mismo grupo social reaccionen de un modo análogo. Con esto se pone de relieve una vez más que la individualidad misma es un producto social, y que son las relaciones sociales dominantes en una época dada las que determinan la forma como la individualidad expresa su propia naturaleza social. Así, en las sociedades primitivas, la cohesión de la comunidad se mantiene absorbiendo casi totalmente al individuo en el todo social. En la sociedad capitalista se tiende a convertir al individuo en soporte o personificación de unas relaciones sociales dadas, aunque su comportamiento individual no puede agotarse en la forma social (como obrero o capitalista) que el sistema le impone. En una sociedad superior a ésta, el individuo —como sujeto dotado de conciencia y voluntad— debe superar esta condición de soporte o efecto pasivo de una estructura social para integrarse

libre y conscientemente en la comunidad, y elevar, más que nunca, su responsabilidad personal, y con todo ello su propia naturaleza moral. Pero, en todos estos casos, es justamente determinado tipo de relaciones sociales el que determina el género de relaciones entre el individuo y la comunidad, y con ello el grado de conciencia moral individual.

Así, pues, cuando se subraya el carácter social de la moral, y la consiguiente relación de lo individual y lo colectivo, se está muy lejos de negar el papel del individuo en el comportamiento moral, aunque éste varíe histórica y socialmente de acuerdo con la forma que reviste, en cada sociedad, su socialidad o cualidad social. En el plano moral, dicha cualidad social puede hacerse sentir limitando, hasta casi ahogarla, su «voz interior», como sucede en las sociedades primitivas en las que la moral se reduce a las normas o prescripciones establecidas por la costumbre; puede revelarse, asimismo, como en la sociedad moderna, en la división del individuo entre lo que hay en él de mero elemento del sistema (en la medida en que el comportamiento del individuo es perfectamente sustituible por el de otro), y lo que hay en él de verdaderamente individual; lo cual entraña a su vez la escisión de su vida pública y su vida privada, y la afirmación de esta última como la verdadera esfera de la moral, pero de una moral privada y necesariamente egoísta e individualista. En el marco de nuevas relaciones sociales, la socialidad puede cobrar la forma de una conjugación de los dos aspectos de la vida humana que antes hemos visto disociados: lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo; la moral aparecerá entonces enraizada en ambos planos, es decir, con sus dos lados inseparables: el personal y el colectivo.

En conclusión: la moral implica siempre —incluso en sus formas más primitivas— una conciencia individual que hace suyas o interioriza las reglas de acción que se le presentan con un carácter normativo, aunque se trata de reglas establecidas por la costumbre. Pero, en el modo de reaccionar ante ellas, y de afirmarse la conciencia individual, así como en el modo de relacionarse lo personal y lo colectivo en el comportamiento moral, se pone de manifiesto la influencia de las condiciones y re-

laciones sociales dominantes. En rigor, como no existe el individuo aislado, sino como ser social, no existe tampoco una moral estrictamente personal. Los agentes de los actos morales sólo son los individuos concretos, ya sea que actúen separadamente o en grupos sociales, y sus actos morales —en virtud de la naturaleza social de los individuos— tienen siempre un carácter social.

5. Estructura del acto moral

La moral —como ya hemos señalado— se da en un doble plano: el normativo y el fáctico. Por un lado, encontramos en ella normas y principios que tienden a regular la conducta de los hombres, y, por otro, un conjunto de actos humanos que se ajustan a ellos, cumpliendo así su exigencia de realización. La esencia de la moral tiene que buscarse, por ende, tanto en un plano como en el otro, y de ahí la necesidad de analizar el comportamiento moral de los individuos reales a través de los actos concretos en que se manifiesta. Veamos, pues, en qué consiste el acto moral.

Un acto moral —como, por ejemplo: acudir en ayuda de alguien que sin poder defenderse es atacado impunemente en la calle; cumplir la promesa de devolver algo prestado; denunciar la injustica cometida con un compañero o amigo, etc.— es siempre un acto sujeto a la sanción de los demás; es decir, susceptible de aprobación o condena, de acuerdo con normas comúnmente aceptadas. No todos los actos humanos pueden recibir semejante calificación. Si se trata de un acto cuya realización no pudo ser evitada, o cuyas consecuencias no podían ser previstas, no puede ser calificado —en un sentido u otro— desde el punto de vista moral, y, por tanto, no es propiamente moral.

Pero de lo que se trata ahora es de mostrar la estructura del acto propiamente moral, poniendo de manifiesto sus fases o aspectos, así como el modo de articularse éstos entre sí para ver si, en definitiva, hay alguno que pueda considerarse como el centro o eje en torno al cual gravita el acto entero.

Tenemos que destacar, en primer lugar, el *motivo* del acto

moral. Por motivo puede entenderse aquello que impulsa a actuar o a perseguir determinado fin. El motivo que puede impulsar, por ejemplo, a denunciar la injusticia cometida con un compañero puede ser una pasión sincera por la justicia, o bien algo muy distinto: el deseo de notoriedad. Un mismo acto —como vemos— puede realizarse por diferentes motivos, y, a su vez, el mismo motivo puede impulsar a realizar actos distintos con diferentes fines. El sujeto puede reconocer el motivo de su acción, y, en este sentido, tiene un carácter consciente. Pero no siempre muestra ese carácter. La persona que es impulsada a actuar por fuertes pasiones (celos, ira, etc.), por impulsos incontenibles o por rasgos negativos de su carácter (crueldad, avaricia, egoísmo, etc.) no es consciente de los motivos de su conducta. Esta motivación inconsciente no permite calificar al acto estimulado por ella como propiamente moral. Los motivos inconscientes de la conducta humana —a los que tanta importancia da el psicoanálisis de Freud al reducir el fondo de la personalidad a un conjunto de fuerzas inconscientes que él llama «instintos»— deben ser tenidos en cuenta, pero no para determinar el carácter moral de un acto, sino para comprender que justamente porque dicho acto obedece a motivos inconscientes, irracionales, escapa de la esfera moral y no puede ser objeto, por tanto, de aprobación o desaprobación. El motivo —como aquello que induce al sujeto a realizar un acto— no basta para atribuir a este último un significado moral, ya que no siempre el agente puede reconocerlo claramente. Ahora bien, el motivo del que es consciente el sujeto forma parte del contenido del acto moral, y ha de ser tenido presente al calificar moralmente este acto en un sentido u otro. Y ello se hace necesario puesto que, como hemos visto en el ejemplo antes citado, dos motivos distintos —sincera pasión por la justicia o afán egoísta de notoriedad— pueden impulsar a una misma acción. Los motivos constituyen, por consiguiente, un aspecto importante del acto moral.

Otro aspecto fundamental del acto moral es la conciencia del *fin* que se persigue. Toda acción específicamente humana exige cierta conciencia de un fin, o anticipación ideal del resultado que se pretende alcanzar. El acto moral entraña también la pro-

ducción de un fin, o anticipación ideal de un resultado. Pero el fin trazado por la conciencia implica asimismo la decisión de alcanzarlo. Es decir, en el acto moral no sólo se anticipa idealmente, como fin, un resultado, sino que además hay la decisión de alcanzar efectivamente el resultado que dicho fin prefigura o anticipa. La conciencia del fin, y la decisión de alcanzarlo, dan al acto moral el carácter de un acto voluntario. Y, por esta voluntariedad, el acto moral —en el que el sujeto, consciente del fin, decide la realización— se distingue radicalmente de otros que se dan al margen de la conciencia, como son los actos fisiológicos o los actos psíquicos automáticos —instintivos o habituales— que se producen en el individuo sin su intervención ni control. Dichos actos no responden a un fin trazado por la conciencia ni a una decisión de realizarlos; son, por ello, inconscientes e involuntarios y, consecuentemente, no son morales.

El acto moral implica, pues, la conciencia de un fin, así como la decisión de realizarlo. Pero esta decisión presupone, a su vez, en muchos casos, la elección entre varios fines posibles que, en ocasiones, se excluyen mutuamente. La decisión de realizar un fin presupone su elección entre otros. La pluralidad de fines exige, por un lado, la conciencia de la naturaleza de cada uno de ellos y, asimismo, la conciencia de que, en una situación concreta dada, uno es preferible a los demás, lo cual significa también que un resultado ideal, no efectivo aún, es preferible a otros posibles. La pluralidad de fines en el acto moral exige, pues: *a*) elección de un fin entre otros, y *b*) decisión de realizar el fin escogido.

El acto moral no se cumple con la decisión tomada; es preciso llegar al resultado efectivo. Si decido plasmar cierto fin y no doy los pasos necesarios para ello, el fin no se cumple y, por tanto, el acto moral no se produce. El paso siguiente, aspecto también fundamental del acto moral, es la conciencia de los *medios* para realizar el fin escogido y el empleo de ellos para alcanzar así, finalmente, el resultado querido.

El empleo de los medios adecuados no puede entenderse —cuando se trata de un acto moral— en el sentido de que todos los medios sean buenos para alcanzar un fin o que el fin justifi-

que los medios. Un fin elevado no justifica el uso de los medios más bajos, como los que entrañan tratar a los hombres como cosas o meros instrumentos, o lo humillan como ser humano. Por ello, no se justifica el empleo de medios como la calumnia, la tortura, el soborno, etc. Pero, por otro lado, la relación entre fines y medios —relación de adecuación del medio a la naturaleza moral del fin— no puede ser considerada abstractamente, al margen de la situación concreta en que se da, pues de otro modo se caería en un moralismo abstracto, a espaldas de la vida real.

El acto moral, por lo que toca al agente, se consuma en el *resultado*, o sea, en la realización o plasmación del fin perseguido. Pero, como hecho real, tiene que ser puesto en relación con la norma que aplica y que forma parte del «código moral» de la comunidad correspondiente. Es decir, el acto moral responde de un modo efectivo a la necesidad social de regular en cierta forma las relaciones entre los miembros de una comunidad, lo cual quiere decir que hay que tener en cuenta las *consecuencias* objetivas del resultado obtenido, o sea, el modo como este resultado afecta a los demás.

El acto moral supone un sujeto real dotado de conciencia moral, es decir, de la capacidad de interiorizar las normas o reglas de acción establecidas por la comunidad, y de actuar conforme a ellas. La conciencia moral es, por un lado, conciencia del fin que se persigue, de los medios adecuados para realizarlo y del resultado posible, pero es, a la vez, decisión de cumplir el fin escogido, ya que su cumplimiento se presenta como una exigencia o un deber.

El acto moral se presenta, asimismo, con un aspecto subjetivo (motivos, conciencia del fin, conciencia de los medios y decisión personal), pero, a la vez, muestra un lado objetivo que trasciende a la conciencia (empleo de determinados medios, resultados objetivos, consecuencias). Por ello, la naturaleza moral del acto no puede reducirse exclusivamente a su lado subjetivo. Tampoco puede verse el centro de gravedad del acto en un solo elemento de él con exclusión de los demás. Por esta razón, su significado moral no puede encontrarse sólo en los motivos que impulsan a

actuar. Ya hemos señalado anteriormente que el motivo no basta para caracterizar el acto moral, ya que el sujeto puede no reconocerlo claramente, e incluso ser inconsciente. Sin embargo, en muchas ocasiones, ha de ser tenido en cuenta, ya que dos motivos opuestos pueden conducir a un mismo acto moral. En ese caso, no es indiferente, al calificar el acto moral, que el motivo sea la generosidad, la envidia o el egoísmo.

A veces, el centro de gravedad del acto moral se desplaza, sobre todo, a la intención con que se realiza o al fin que se persigue, con independencia de los resultados obtenidos y de las consecuencias que nuestro acto tenga para los demás. Esta concepción subjetivista o intencionalista del acto moral se desentiende de sus resultados y consecuencias. Pero ya hemos subrayado que la intención o el fin entraña una exigencia de realización; por tanto, no cabe hablar de intenciones o fines que sean buenos por sí mismos, al margen de su realización, pues en cuanto que son la anticipación ideal de un resultado, o guía de una acción, la prueba o validez de las «buenas intenciones» tiene que buscarse en sus resultados. La experiencia histórica y la vida cotidiana están llenas de resultados —moralmente reprobables— que fueron alcanzados con las mejores intenciones, y con los medios más objetables. Las intenciones no pueden salvarse moralmente, en esos casos, ya que no podemos aislarlas de los medios y resultados. El agente moral ha de responder no sólo de lo que proyecta, o se propone realizar, sino también de los medios empleados y de los resultados obtenidos. No todos los medios son buenos moralmente para alcanzar un resultado. Se justifica moralmente, como medio, la violencia que ejerce el cirujano sobre un cuerpo, y el consiguiente dolor que produce; no se justifica, en cambio, la violencia física ejercida sobre un hombre para arrancarle una verdad. El resultado obtenido, en un caso y otro, no puede ser separado del acto moral en su conjunto, haciendo exclusión de otros aspectos fundamentales. Por otro lado, el acto moral tiene un carácter social; es decir, no es algo que competa exclusivamente al agente, sino que afecta o tiene consecuencias para otro, razón por la cual éstas tienen que ser tenidas muy presentes al calificar el acto moral.

En suma: el acto moral es una totalidad o unidad indisoluble de diversos aspectos o elementos: motivo, fin, medios, resultados y consecuencias objetivas. Lo subjetivo y lo objetivo son aquí como dos caras de una misma medalla. El acto moral no puede ser reducido a uno de sus elementos, sino que está en todos ellos, en su unidad y relaciones mutuas. Así, pues, aunque la intención se encuentre genéticamente antes que el resultado, es decir, antes que su plasmación objetiva, la calificación moral de la intención no puede dejar de tomar en cuenta el resultado. A su vez, los medios no pueden ser considerados al margen de los fines, ni los resultados y las consecuencias objetivas del acto moral tampoco pueden ser aislados de la intención, ya que circunstancias externas imprevistas o casuales pueden dar lugar a resultados que el agente no puede reconocer como suyos.

Finalmente, el acto moral, como acto de un sujeto real que pertenece a una comunidad humana, históricamente determinada, no puede ser calificado sino en relación con el código moral que rige en ella. Pero, cualquiera que sea el contexto normativo e histórico-social en que lo situemos, el acto moral se presenta como una totalidad de elementos —motivo, intención o fin, decisión personal, empleo de medios adecuados, resultados y consecuencias— en unidad indisoluble.

6. Singularidad del acto moral

El acto moral tiene un carácter normativo; es decir, cobra un significado moral con respecto a una norma.

Con ayuda de la norma, el acto moral se presenta como solución a un caso dado, singular. La norma, que reviste un carácter general, se singulariza así en el acto real. Aunque la norma sea aplicable a diferentes casos particulares, las peculiaridades de cada situación dan lugar forzosamente a una diversidad de realizaciones, o de actos morales. Por otro lado, en virtud de la distancia que el agente ha de recorrer entre su intención y el resultado, y en virtud también de la imposibilidad de que prevea todas las vicisitudes del proceso de realización del fin, o de plas-

mación objetiva de la intención, hay siempre el riesgo de que el resultado se aleje de la intención originaria, hasta el punto de adquirir un signo distinto u opuesto al que se esperaba de él. En el tránsito de la intención al resultado, el acto puede adquirir un significado moral negativo.

En pocas palabras, como los casos son múltiples y diversos, aunque se recurra a la misma norma moral, los fines han de jerarquizarse de distinto modo, los medios que han de emplearse han de ser diversos, y, por ello, las soluciones a los casos reales han de ser también diversas. Por esto, aunque las situaciones sean análogas y se disponga al enfrentarse a ellas de una norma general, no se puede determinar de antemano con toda seguridad lo que se debe hacer en cada caso; es decir, cómo jerarquizar los fines, por qué preferir unos a otros, qué decisión tomar cuando se presenten circunstancias imprevistas, etcétera.

Así, pues, el problema de cómo debemos comportarnos moralmente no deja de presentar dificultades cuando nos encontramos en una situación que se caracteriza por su novedad, singularidad o sorpresa. Cierto es que no nos hallamos ante ella totalmente desamparados, ya que disponemos de un código moral, es decir, de un conjunto de normas de las que podemos extraer aquella que nos diga lo que debemos hacer. Pero, en virtud de las peculiaridades de la situación, y de sus aspectos imprevisibles, no podemos considerarnos tampoco totalmente amparados en un caso concreto, singular. Es entonces cuando nos preguntamos: ¿debemos hacer, *X* o *Y*? Surge así, al confrontar la norma con las exigencias prácticas, una situación problemática que toma la forma de un conflicto de deberes o de los llamados casos de conciencia.

No han faltado intentos, a lo largo de la historia de la moral, de acabar con esta situación conflictiva proporcionando a los agentes morales una decisión segura en todos y cada uno de los casos. Tal ha sido la pretensión del *casuismo,* o la *casuística,* que tomando como base el estudio de una multitud de casos reales, aspira a tener en la mano la solución de todos los casos posibles, y, por ende, saber de antemano lo que se debe hacer en cada caso. Es decir, la casuística no se conforma con dispo-

ner de normas morales, que puedan regular en determinada forma nuestro comportamiento, sino que pretende asimismo trazar de antemano reglas de realización del acto moral, de plasmación de nuestros fines o intenciones, pasando por alto las peculiaridades y vicisitudes que cada situación real impone al acto moral.

La casuística se nos presenta, por esta razón, como un vano empeño, ya que la singularidad, novedad y sorpresa de cada situación real integran el acto moral en un contexto particular que impide que pueda dictarse por anticipado una regla de realización, lo cual no quiere decir que no haya de ajustarse necesariamente a cierta norma moral, de carácter general. Por otra parte, a la casuística puede hacérsele también esta grave objeción, a saber: que al ofrecerle al sujeto una decisión segura, es decir, al trazarle de antemano lo que debe decidir en cada caso, empobrece enormemente su vida moral, ya que disminuye su responsabilidad personal en la toma de la decisión correspondiente y en la elección de los medios adecuados para realizar el fin perseguido. Al acogerse el sujeto a una decisión previamente tomada, hace dejación de su responsabilidad, situándose así en un nivel moral inferior. En suma, la casuística, como método para determinar de antemano el modo de realizar el acto moral (lo que el sujeto debe hacer en cada caso concreto), entraña un empobrecimiento de la vida moral.

7. Conclusión

De todo lo expuesto anteriormente podemos deducir una serie de rasgos esenciales de la moral que nos permiten precisar lo que comparte con otras formas de conducta humana, y, a su vez, lo que la distingue de ellas.

1) La moral es una forma de comportamiento humano que comprende tanto un aspecto normativo (reglas de acción) como fáctico (actos que se ajustan en un sentido u otro) a dichas reglas.

2) La moral es un hecho social. Sólo se da en la sociedad,

respondiendo a necesidades sociales y cumpliendo una función social.

3) Aunque la moral tiene un carácter social, el individuo desempeña en ella un papel esencial, ya que exige la interiorización de las normas y deberes en cada hombre singular, su adhesión íntima o reconocimiento interior de las normas establecidas y sancionadas por la comunidad.

4) El acto moral, como manifestación concreta del comportamiento moral de los individuos reales, es unidad indisoluble de los aspectos o elementos que lo integran: motivo, intención, decisión, medios y resultados, razón por la cual su significado no puede encontrarse en uno solo de ellos, con exclusión de los demás.

5) El acto moral concreto forma parte de un contexto normativo (código moral) que rige en una comunidad dada, y con respecto al cual adquiere sentido.

6) El acto moral, como acto consciente y voluntario, supone una participación libre del sujeto en su realización, que si bien es incompatible con la imposición forzosa de las normas, no lo es con la necesidad histórico-social que lo condiciona.

Sobre la base de estos rasgos esenciales, podemos formular, por último, la siguiente definición:

La moral es un sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior o impersonal.

CAPÍTULO 4

LA MORAL Y OTRAS FORMAS DE CONDUCTA HUMANA

1. DIVERSIDAD DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

A diferencia del animal, el hombre se encuentra en una diversidad de relaciones con el mundo exterior (lo transforma materialmente, lo conoce, lo contempla estéticamente, etc.). Su comportamiento diverso y variado responde, a su vez, a la variedad y diversidad de sus necesidades específicamente humanas. El animal agota sus relaciones con el mundo exterior en un repertorio único e inmutable; el hombre, en cambio, aunque en las fases más inferiores de su desarrollo social parte de una relación pobre e indiferenciada, en la que se confunden trabajo, arte, conocimiento y religión, va enriqueciendo su conducta con diferentes modos de comportamiento que, con el tiempo, adquieren rasgos propios y específicos. Así, se constituye un comportamiento práctico-utilitario, gracias al cual el hombre transforma prácticamente la naturaleza con su trabajo para producir objetos útiles; puede distinguirse asimismo una relación teórico-cognoscitiva que responde, desde sus orígenes, a las exigencias de esa transformación práctica, y merced a la cual el hombre capta lo que las cosas son; tenemos también un comportamiento estético cuando el hombre se expresa, exterioriza o se reconoce a sí mismo, ya sea en la naturaleza, que existe independientemente de él, o en las obras de arte que son creaciones suyas.

Cabe destacar igualmente un comportamiento religioso en el que el hombre se relaciona con el mundo por el rodeo de su vinculación (o religación) con un ser trascendente, sobrenatural, o Dios. Esta diversidad de relaciones del hombre con el mundo entraña, a su vez, una diversidad de relaciones de los hombres entre sí: económicas, políticas, jurídicas, morales, etc. De ahí que podemos hablar también de diversos tipos de comportamiento humano que se ponen de manifiesto en la economía, la política, el derecho, el trato social y la moral.

Todas estas diversas formas de comportamiento —tanto con el mundo exterior como entre los propios hombres— tienen, por supuesto, un mismo sujeto: el hombre real, que diversifica así su conducta de acuerdo con el objeto con el que entra en relación (la naturaleza, las obras de arte, Dios, los otros hombres, etcétera), y de acuerdo también con el tipo de necesidad humana que trata de satisfacer (producir, conocer, expresarse y comunicarse, transformar o mantener un orden social dado, etc.). Por ser propias de un mismo sujeto —que produce material y espiritualmente—, dichas formas de comportamiento se hallan vinculadas entre sí, pero las formas concretas que asume su vinculación —entre el arte y la religión, entre la moral y la economía, o entre el derecho y la política, por ejemplo— dependen de las condiciones históricas concretas. Estas condiciones determinan cuál es el tipo de conducta humana dominante en tal o cual sociedad o en una época dada; es decir, si es la religión, la política, etc., aunque lo que domina siempre, en última instancia, es el comportamiento humano exigido por la necesidad vital e impostergable de producir los bienes necesarios para subsistir, o sea, la estructura económica. No puede extrañar por ello que, en virtud de las peculiaridades de una sociedad o de una época dadas, el arte se halle más vinculado a la religión, a la política o a la moral. O que la moral se halle en una relación más estrecha con la política, como sucedía en la Atenas de la Antigüedad; la política con la religión, como acontecía en la Edad Media, o que la moral se supedite a la economía, como sucede en la sociedad burguesa, en la que las virtudes económicas se convierten en virtudes morales.

Sólo el estudio concreto de las diferentes formas de comportamiento humano en su desenvolvimiento histórico, relativamente autónomo, así como en sus relaciones con la estructura social en que se integran, puede decirnos cómo y por qué se vinculan entre sí las diferentes formas de conducta humana, y cómo y por qué una de ellas desempeña, en una fase dada, el papel principal.

A nosotros sólo nos toca ahora examinar, en términos generales, en qué se distinguen, dentro de ese marco general de relaciones mutuas, la conducta moral y otras formas fundamentales del comportamiento humano, como son el religioso, el político, el jurídico o legal, el trato social, y el teórico-cognoscitivo o científico. Veamos, pues, por separado, las relaciones entre moral y religión, moral y política, moral y derecho, moral y trato social, y moral y ciencia.

2. Moral y religión

Por religión puede entenderse, en un sentido amplio, la fe o creencia en la existencia de fuerzas sobrenaturales, o en un ser trascendente, suprahumano, todopoderoso (o Dios), al que se halla vinculado o religado el hombre. Desde el punto de vista de las relaciones entre el hombre y la divinidad, la religión se caracteriza: *a*) por el sentimiento de dependencia del hombre respecto a Dios; *b*) por la garantía de salvación de los males terrenos que la religión ofrece al hombre en otro mundo. Esta caracterización, aplicada, sobre todo, al cristianismo significa: 1) la afirmación de Dios como verdadero sujeto, y la consiguiente negación de la autonomía del hombre; 2) la trasposición de la verdadera liberación del hombre a un mundo trascendente, ultraterreno, que sólo puede alcanzarse después de la muerte.

Si la religión ofrece en un más allá la salvación de los males de este mundo, ello significa que reconoce la existencia real de esos males, es decir, la existencia de una limitación al pleno desenvolvimiento del hombre, y, en ese sentido, es «la expresión de la miseria real». Por otro lado, al prometer dicho desenvolvimiento en otra vida, ello significa que, aun en esta forma, la reli-

gión no se conforma con los males de este mundo y que ofrece una solución a ellos, si bien en un mundo supraterreno, más allá del mundo real; en este sentido, la religión es «la protesta contra la miseria real». Cuando se pierde de vista que entraña una protesta contra el mundo real, la religión cristiana se convierte en un instrumento de conformismo, resignación o conservadurismo; es decir, de renuncia a la lucha por transformar efectivamente este mundo terreno. Y tal es la función que históricamente ha cumplido la religión, durante siglos, al ponerse como «ideología» al servicio de la clase dominante. Pero no fue así en sus orígenes, cuando surgió como religión de los oprimidos —de los esclavos y los libertos— en Roma. Y, en nuestros días, va cobrando fuerza, dentro del cristianismo, una tendencia que enlaza con sus orígenes y se aparta de la tradición conformista que, durante siglos, ha proporcionado un fundamento teológico a los sistemas económico-sociales dominantes (esclavitud, feudalismo y capitalismo), para solidarizarse con las fuerzas que luchan por una transformación efectiva del mundo humano real.

Cuando se habla de las relaciones entre la moral y la religión, hay que tener presente las consideraciones anteriores. Teniéndolas presente, podemos subrayar que la relación entre una y otra forma de comportamiento humano se da en cuanto que: *a*) la religión entraña cierta forma de regulación de las relaciones entre los hombres, o sea, cierta moral. En el cristianismo, los mandamientos de Dios son, a su vez, preceptos o imperativos morales; *b*) la religión se presenta como una garantía del fundamento absoluto (Dios) de los valores morales, así como de su realización en el mundo. Sin religión, no hay —por tanto— moral.

La primera tesis —la religión entraña cierta moral— se halla confirmada históricamente tanto por el comportamiento religioso de los hombres como por su comportamiento moral. Una moral de inspiración religiosa ha existido y sigue existiendo, aunque de acuerdo con las formas efectivas que la religión —y en particular el cristianismo— ha adoptado, hay que reconocer que la moral que se presentaba como cristiana era moral clasista, es decir, al servicio de los intereses y valores de la clase social dominante.

Por lo que toca a la segunda tesis —Dios garante de la mo-

ral—, cabe afirmar que, consecuentemente con ella, la falta de este fundamento o garantía acarrearía la imposibilidad de la moral. En las siguientes palabras del novelista ruso Dostoiewski, multitud de veces citadas, se expresa concentradamente esta posición: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». No habría, pues, una moral autónoma, que tuviera su fundamento en el hombre; sólo podría afirmarse la moral que tuviera su centro o fuente en Dios.

Ahora bien, como demuestra la propia historia de la humanidad, la moral no sólo no tiene su origen en la religión, sino que es anterior a ésta. Durante miles y miles de años, el hombre primitivo vivió sin religión, pero no sin ciertas normas consuetudinarias que regulaban las relaciones entre los individuos y la comunidad y que, aun en forma embrionaria, tenían ya un carácter moral. Así, pues, del hecho de que la religión implique cierta moral, y de que, para ella, Dios sea la garantía de los valores morales y de la realización de la moral, no se desprende que la moral sea imposible sin la religión. La religión no crea la moral ni es condición indispensable —en toda sociedad— de ella. Pero, evidentemente, existe una moral de inspiración religiosa que cumple también la función de regular las relaciones entre los hombres en consonancia con la función de la propia religión. Así, los principios básicos de esta moral: amor al prójimo, respeto a la persona humana, igualdad espiritual de todos los hombres, reconocimiento del hombre como persona (como fin) y no como cosa (medio o instrumento) han constituido, en una etapa histórica dada (particularmente, en la época de la esclavitud y en la de la servidumbre feudal), un alivio y una esperanza para todos los oprimidos y explotados a los que se les negaba aquí en la tierra amor, respeto, igualdad y reconocimiento. Pero, a la vez, las virtudes de esa moral (resignación, humildad, pasividad, etc.), al no contribuir a la solución inmediata y terrena de los males sociales, han servido para mantener el mundo social que las clases dominantes estaban empeñadas en sustentar. Pero el viraje que comienza a apuntarse en nuestra época en el cristianismo —y especialmente en el seno del catolicismo postconciliar—, en el sentido de que los cristianos se orienten más hacia este mundo y ha-

cia el hombre, participando incluso con los no creyentes en su transformación real, imprime un nuevo sello a la moral de inspiración religiosa. Esta doble orientación hacia el mundo real y hacia el hombre permite que las viejas virtudes —resignación, humildad, conformismo, etc.— cedan el paso a otras vinculadas al esfuerzo colectivo por la emancipación efectiva en este mundo real. Por otro lado, la moral cristiana así renovada coexiste con la moral de otros hombres que se guían por principios y valores exclusivamente humanos, es decir, con la moral de individuos o pueblos que revelan altas cualidades morales sin que su heroísmo, solidaridad, espíritu de sacrificio, etc., respondan a un estímulo religioso.

Vemos, pues, que si bien la religión imprime un sello peculiar a la regulación moral de las relaciones entre los hombres, no se confirma en nuestro tiempo la tesis de que sin religión se vendría abajo la vida moral. Si el comportamiento moral y el religioso se han conjugado históricamente, y se conjugan todavía en nuestros días, con las peculiaridades que hemos señalado, de ello no se desprende que la moral haya de estar enfeudada necesariamente a la religión. Si en el pasado, Dios era el fundamento y la garantía de la vida moral, hoy son cada día más los que buscan en el hombre mismo el fundamento y la garantía de ella.

3. Moral y política

Mientras que la moral regula las relaciones mutuas de los individuos, y entre éstos y la comunidad, la política comprende las relaciones entre grupos humanos (clases, pueblos o naciones). La política entraña asimismo la actividad de las clases o de los grupos sociales a través de sus organizaciones específicas —partidos políticos— encaminada a consolidar, desarrollar, quebrantar o transformar el régimen político-social existente. En la política se expresa abiertamente la actitud de los grupos sociales —determinada por diversos intereses, y particularmente los económicos— con respecto a la conquista del poder estatal, o el mantenimiento y ejercicio de éste. La política abarca, pues, tanto

la actividad de los grupos sociales que tiende a mantener el orden social existente, a reformarlo o a cambiarlo radicalmente, como la actividad que desarrolla, en el orden nacional e internacional, el poder estatal mismo. La actividad política implica, asimismo, la participación consciente y organizada de amplios sectores de la sociedad; de ahí la existencia de proyectos y programas que fijan los objetivos mediatos o inmediatos, así como los medios o métodos para conseguirlo. Así, pues, aunque se den también actos espontáneos de los individuos o grupos sociales, la política es una forma de actividad práctica, organizada y consciente.

Los sujetos o agentes de la acción política son los individuos concretos, reales, pero como miembros de un grupo social determinado (clase, partido, nación). Al actuar políticamente, los individuos defienden los intereses comunes del grupo social correspondiente en sus relaciones con el Estado, con otras clases o con otros pueblos. En la política, el individuo encarna una función colectiva, y su actuación responde a un interés común. En la moral, en cambio, aunque lo colectivo está también siempre presente, ya que el individuo nunca deja de ser un ser social, el ingrediente personal, íntimo, desempeña —como ya hemos señalado— un papel importante; en efecto, en sus relaciones morales con los demás, el individuo actúa como tal, es decir, tomando decisiones personales, interiorizando las normas generales y asumiendo una responsabilidad personal. Aunque las normas morales que regulan los actos del individuo en un sentido u otro tengan un carácter colectivo, y no propiamente individual, es el individuo el que tiene que decidir personalmente —es decir, libre y conscientemente— si las cumple o no, y asumir la correspondiente responsabilidad por la decisión tomada. La actividad política desborda este plano personal, y aunque en definitiva sean individuos reales los que participan conscientemente en la política, sus actos individuales sólo adquieren un sentido político en cuanto que se integran en la acción común o colectiva de un grupo.

Vemos, pues, que política y moral se distinguen: *a*) porque los términos de las relaciones que establecen una y otra son dis-

tintos (grupos sociales, en un caso; individuos, en otro); *b*) por el modo distinto de estar los hombres reales (los individuos) en una y otra relación; *c*) por el modo distinto de articularse en una y otra la relación entre lo individual y lo colectivo.

Política y moral son formas de comportamiento que no pueden identificarse. Ni la política puede absorber a la moral, ni ésta puede reducirse a la política. La moral tiene un ámbito específico al que no puede extenderse sin más la política. Culpar a un inocente es no sólo injusto, sino moralmente reprobable, aunque un Estado lo haga por razones políticas. De la misma manera, la agresión contra un país pequeño y soberano es un acto inmoral, aunque el agresor trate de justificarlo políticamente (por los intereses de su seguridad nacional). Pero, a su vez, la política tiene un campo específico que impide que sea reducida a un capítulo de la moral. De ahí la necesidad de que ambas formas de comportamiento humano mantengan una relación mutua, pero conservando a la vez sus caracteres específicos, es decir, sin que una absorba a la otra, o la excluya por completo.

A este respecto examinaremos dos posiciones extremas acerca de las relaciones entre política y moral que nos permitirán situar a ambos en su verdadero terreno. Una es la del moralismo abstracto; otra, la del realismo político.

El moralista abstracto juzga los actos políticos con un criterio moral, o, mejor dicho, moralizante. Sólo aprueba, por tanto, los actos que pueden ser alcanzados por medios «puros» que no intranquilizan a la conciencia moral, o satisfacen plenamente las buenas intenciones o las exigencias morales del individuo. Una expresión histórico-concreta de esta actitud política moralizante fue, en el siglo pasado, la de los socialistas utópicos (Saint-Simon, Owen, Fourier, etc.), que pretendían transformar radicalmente el orden social imperante apelando a la persuasión individual, a la conciencia moral o a los corazones de los empresarios para alcanzar así un orden social económico que tuviera por base una justa distribución de la riqueza. Expresión de esa actitud moralizante es también la que juzga la labor de un gobernante sólo por sus virtudes o vicios personales, y pone las esperanzas de transformación política en la moralización de

los individuos, sin comprender que no se trata de un problema individual, ya que es una determinada estructura político-social la que hace posible que sus cualidades morales —positivas o negativas— se desarrollen o ahoguen.

Este moralismo abstracto conduce a una reducción de la política a la moral. Esto lleva, asimismo, a la impotencia política en acción, o —ante la imposibilidad práctica de efectuar esa reducción— a la condena o renuncia a la política para refugiarse en la esfera pura y privada de la moral. Así, pues, el precio que el moralista abstracto ha de pagar por su actitud es, desde el punto de vista político, sumamente alto: la impotencia política, o la renuncia a la acción.

Veamos, ahora, la posición opuesta por lo que toca a las relaciones entre política y moral, o sea, la del llamado realismo político. La tendencia legítima a hacer de la política una esfera específica, autónoma, y a no limitarla a los buenos deseos o intenciones del político, culmina en la llamada política realista en la búsqueda de ciertos efectos a cualquier precio, cualesquiera que sean los medios a que haya que recurrir, con la consiguiente exclusión de la moral por considerarse que el dominio propio de ella es la vida privada. Esta separación absoluta de la política y la moral conduce, en el terreno de las relaciones internacionales, al predominio del egoísmo nacional sobre cualquier otro móvil, y a la justificación de cualquier medio para satisfacerlo: la agresión, el engaño, la presión en todas las formas, la violación de los compromisos contraídos, etc. El «realismo político» aspira así a sustraer los actos políticos, en nombre de la legitimidad de los fines, a toda valoración moral.

Ambos modos de concebir las relaciones entre la política y la moral —el moralismo abstracto y el realismo político— responden a una disociación de la vida privada y de la vida pública, o también a la fragmentación del hombre real entre individuo y ciudadano, que caracteriza a la sociedad moderna. A esa escisión corresponde, en el plano ideológico y político, la escisión que, en formas distintas, postulan el moralismo abstracto y el «realismo» político. El primero centra la atención en la vida privada, y, consecuentemente, en la moral, entendida ésta, a su vez, como

una moral privada, intimista, subjetiva; la política interesa en cuanto pueden aplicársele las categorías de la moral. De no ser así, más vale refugiarse en la vida privada, y para mantener limpias las manos y la conciencia, renunciar a la política. Pero, como ya señalábamos, esto conduce a la impotencia política, o al abstencionismo político, con la particularidad de que con ello se contribuye objetivamente a que prevalezca otra política, que puede afirmarse justamente en el terreno abonado de la impotencia y la abstención.

El «realismo» político es también la expresión de la disociación de lo individual y lo colectivo, o de la vida privada y la vida pública. Pero aquí la atención se concentra en la vida pública, en la acción política correspondiente, dejando que la moral opere exclusivamente en el santuario íntimo de la conciencia. Se olvida así que la moral efectiva, como ya hemos señalado, es un hecho social, y que, por tanto, no puede ser considerada como un asunto totalmente privado o íntimo. Es una forma de regulación de las relaciones entre los hombres que cumple una función social y que, justamente por ello, no puede ser separada de la política. En un sentido u otro, la política afirma o niega cierta moral, crea condiciones para su desarrollo y no puede sustraerse, por tanto, a cierta valoración moral. Pero, por otro lado, la política para ser eficaz necesita asegurarse el consenso más profundo de los ciudadanos, y, en este sentido, necesita echar mano de la moral.

Justamente, porque el hombre es un ser social, forzado a desenvolverse siempre individual y socialmente, con su interés personal y colectivo, no puede dejar de actuar, a la vez, moral y políticamente. Moral y política se hallan en una relación mutua. Pero la forma concreta que adopte esa relación (de exclusión recíproca, o concordancia) dependerá del modo como efectivamente, en la sociedad, se den las relaciones entre lo individual y lo colectivo, o entre la vida privada y la vida pública.

El hombre no puede renunciar a la moral, ya que ésta responde a una necesidad social; tampoco —al menos en un futuro previsible— a la política, ya que responde también a una necesidad social. Pero, en una sociedad superior, sus relaciones han de

caracterizarse por su concordancia sin perder su ámbito propio. Por consiguiente, ni renuncia a la política en aras de la moral, ni exclusión de la moral en aras de la política.

4. Moral y derecho

De todas las formas de comportamiento humano, el jurídico o legal (derecho) es el que se relaciona más estrechamente con el moral, ya que ambos se hallan sujetos a normas que regulan las relaciones de los hombres.

Moral y derecho comparten una serie de rasgos esenciales, a la vez que se diferencian entre sí por otros específicos. Veamos, en primer lugar, los rasgos comunes a una y otra forma de conducta humana.

1) El derecho y la moral regulan las relaciones de unos hombres con otros, mediante normas; postulan, por tanto, una conducta obligatoria o debida. En esto se asemejan también —como veremos— al trato social.

2) Las normas jurídicas y morales tienen el carácter de imperativos; por ende, entrañan la exigencia de que se cumplan, es decir, de que los individuos se comporten necesariamente en cierta forma. En esto se diferencian de las normas técnicas que regulan las relaciones de los hombres con los medios de producción en el proceso técnico, y no tienen ese carácter de imperativos.

3) El derecho y la moral responden a una misma necesidad social: regular las relaciones de los hombres con el fin de asegurar cierta cohesión social.

4) La moral y el derecho cambian al cambiar históricamente el contenido de su función social (es decir, al operarse un cambio radical en el sistema político-social). Por ello, estas formas de conducta humana tienen un carácter histórico. Así como varía la moral de una época a otra, o de una sociedad a otra, varía también el derecho.

Examinemos ahora las diferencias esenciales entre la moral y el derecho.

1) Las normas morales se cumplen a través del convencimiento interno de los individuos, y exigen, por tanto, una adhesión íntima a dichas normas. En este sentido, cabe hablar de la interioridad de la vida moral. (El agente moral tiene que hacer suyas o interiorizar las normas que debe cumplir.) Las normas jurídicas no exigen ese convencimiento interno o adhesión íntima a ellas. (El sujeto debe cumplir la norma jurídica, aun sin estar convencido de que es justa, y, por consiguiente, aunque no se adhiera íntimamente a ella.) Cabe hablar, por esto, de la exterioridad del derecho. Lo importante aquí es que la norma se cumpla, cualquiera que sea la actitud del sujeto (voluntaria o forzosa) hacia su cumplimiento.

Si la norma moral se cumple por razones formales o externas, sin que el sujeto esté íntimamente convencido de que debe actuar conforme a ella, el acto moral no será moralmente bueno; en cambio, la norma jurídica cumplida formal o externamente, es decir, aunque el sujeto está convencido de que es injusta, e íntimamente no quiera cumplirla, entraña un acto irreprochable desde el punto de vista jurídico. Así, pues, la interiorización de la norma, esencial en el acto moral, no lo es, por el contrario, en la esfera del derecho.

2) La coactividad se ejerce en la moral y en el derecho en distinta forma: es fundamentalmente interna, en la primera, y externa, en el segundo. Esto quiere decir que el cumplimiento de los preceptos morales se asegura, ante todo, por la convicción interna de que deben ser cumplidos. Y aunque la sanción de la opinión pública, con su aprobación o desaprobación, mueva a actuar en cierto sentido, se requiere siempre la adhesión íntima del sujeto en el comportamiento moral. Nada ni nadie puede obligarnos internamente a cumplir la norma moral. Lo cual significa que el cumplimiento de las normas morales no está asegurado por un mecanismo exterior coercitivo que pueda pasar sobre la voluntad. El derecho, en cambio, requiere dicho mecanismo, es decir, un aparato estatal capaz de imponer la observación de la

norma jurídica o de obligar al sujeto a comportarse en cierta forma, aunque no esté convencido de que debe comportarse así, y pasando, por tanto, si es necesario, por encima de su voluntad.

3) De este distinto modo de asegurar el cumplimiento de las normas morales y jurídicas se desprende, a su vez, que las primeras no se hallan codificadas formal y oficialmente, en tanto que las segundas gozan de dicha expresión formal y oficial en forma de códigos, leyes y diversos actos estatales.

4) La esfera de la moral es más amplia que la del derecho. La moral afecta a todos los tipos de relación entre los hombres y a sus diferentes formas de comportamiento (así, por ejemplo, el comportamiento político, el artístico, el económico, etc., pueden ser objeto de calificación moral). El derecho, en cambio, regula las relaciones entre los hombres que son más vitales para el Estado, las clases dominantes o la sociedad en su conjunto.

Algunas formas de conducta humana (criminalidad, holgazanería, robo, etc.) caen en la esfera del derecho en cuanto que violan normas jurídicas, y en la de la moral, en cuanto que quebrantan normas morales. Lo mismo cabe decir de ciertas formas de organización social como el matrimonio, la familia, y las relaciones correspondientes (entre los esposos, padres e hijos, etcétera). Otras relaciones entre los individuos, como el amor, la amistad, la solidaridad, etc., no son objeto de regulación jurídica, sino solamente moral.

5) En virtud de que la moral cumple —como ya hemos señalado— una función social vital, se da históricamente desde que existe el hombre como ser social y, por tanto, con anterioridad a cierta forma específica de organización social (la sociedad dividida en clases) y a la aparición del Estado. Puesto que la moral no requiere la coacción estatal, ha podido existir antes de que surgiera el Estado. El derecho, en cambio, por estar vinculado necesariamente a un aparato coercitivo exterior de naturaleza estatal, se halla ligado a la aparición del Estado.

6) La distinta relación de la moral y el derecho con el Estado explica, a su vez, la distinta situación de ambas formas de conducta humana en una misma sociedad. Puesto que la moral no se halla ligada necesariamente al Estado, en una misma socie-

dad puede darse una moral que corresponde al poder estatal vigente, y una moral que entra en contradicción con él. No ocurre lo mismo con el derecho, ya que al estar éste ligado necesariamente al Estado, sólo existe un derecho o sistema jurídico único para toda la sociedad, aunque dicho sistema no tenga el respaldo moral de todos los miembros de ella. Así, pues, en la sociedad dividida en clases antagónicas sólo existe un derecho —ya que sólo existe un Estado—, mientras que coexisten dos o más morales diversas u opuestas.

7) El campo del derecho y de la moral, respectivamente, así como su relación mutua, tienen un carácter histórico. La esfera de la moral se amplía, a expensas de la del derecho, a medida que los hombres observan las reglas fundamentales de la convivencia voluntariamente, sin necesidad de coacción. Esta ampliación de la esfera de la moral con la consiguiente reducción de la esfera del derecho es índice, a su vez, de un progreso social. El paso a una organización social superior entraña la sustitución de cierta conducta jurídica por otra, moral. En efecto, cuando el individuo regula sus relaciones con los demás no bajo la amenaza de una pena y con la ayuda de la coacción exterior, sino por la convicción íntima de que debe actuar así, puede afirmarse que estamos ante una forma de comportamiento humano más elevado. Así, pues, las relaciones entre derecho y moral, que cambian históricamente, revelan en un momento dado el nivel en que se encuentra el progreso espiritual de la humanidad, así como el progreso político-social que lo hace posible.

En conclusión: la moral y el derecho comparten rasgos comunes y muestran, a su vez, diferencias esenciales, pero estas relaciones, que poseen asimismo un carácter histórico, tienen por base la naturaleza del derecho como comportamiento humano sancionado por el Estado, y la naturaleza de la moral como conducta que no requiere dicha sanción estatal, y se apoya exclusivamente en la autoridad de una comunidad, expresada en normas, y acatada voluntariamente.

5. Moral y trato social

La conducta normativa no se reduce a la moral y el derecho. Existe también otro tipo de comportamiento normativo que no se identifica con el derecho y la moral, y dentro del cual figuran las diversas formas de saludo, de dirigirse una persona a otra, de atender a un amigo o a un invitado en casa, de vestir con decoro, etc., así como las diferentes manifestaciones de la cortesía, el tacto, la finura, la caballerosidad, la puntualidad, la galantería, etcétera. Se trata, como vemos, de un sinnúmero de actos, regidos por las correspondientes reglas o normas de convivencia, que cubren el ancho campo —muy extenso en la vida cotidiana— de los convencionalismos sociales o del trato social.

Algunos de estos actos —como por ejemplo, el saludo, las visitas de cortesía, el hablar de usted a personas mayores, el tuteo entre los jóvenes, colegas o compañeros de trabajo, el quitarse el sombrero en un lugar cerrado, etc.— se rigen por reglas que pasan de una sociedad a otra a través del tiempo, y son comunes a diferentes países y distintos grupos sociales. Sin embargo, las manifestaciones concretas del trato social cambian históricamente, e incluso, en una misma época, de un país a otro, y de una clase social a otra. Así, por ejemplo, en la Edad Media la aristocracia feudal tenía sus propios modales, que pasaban por ser los de «buen tono», en tanto que «los de abajo», la plebe, tenía los suyos. Las reglas generalmente aceptadas suelen ser, en el trato social, las de la clase o el grupo social dominante. Por esta razón, cuando nuevas fuerzas sociales impugnan el dominio de las clases sociales ya caducas, o tratan de expresar su disconformidad con la vieja sociedad, recurren también a una violación deliberada de las reglas aceptadas del trato social para poner de manifiesto así su protesta o descontento. De este modo procedía, por ejemplo, el burgués del siglo XVIII en Francia con respecto a las «buenas maneras» de la nobleza, y así procedían también en el siglo XIX los artistas bohemios o «malditos» al mostrar su desprecio por el mundo social prosaico y utilitario en que vivían, no sólo con su arte (justamente con el «arte por el arte»), sino también con su desaliño en el vestir.

Detengámonos ahora, brevemente, en las relaciones entre moral y trato social, puntualizando lo que une y distingue a ambas formas de comportamiento humano.

1) Al igual que el derecho y la moral, el trato social cumple la función de regular las relaciones con los individuos, regulación que contribuye —como las de las otras formas de conducta normativa— a asegurar la convivencia social en el marco de un orden social dado.

2) Las reglas del trato social —al igual que las normas morales— se presentan como obligatorias, y en su cumplimiento influye considerablemente la opinión de los demás. Sin embargo, por fuerte que sea esta coacción exterior, nunca adquiere un carácter coercitivo.

3) Como sucede en la moral, el trato social no dispone de un mecanismo coercitivo que pueda obligar a cumplir, incluso contra la voluntad del sujeto, sus reglas o normas. Éstas, por ejemplo, obligan a devolver el saludo de un conocido, o a ceder el asiento a un anciano, pero nada ni nadie puede obligar por la fuerza a cumplir esa obligación. Esto no quiere decir que ese incumplimiento quede impune, ya que la opinión de los demás, con su desaprobación, lo sanciona.

4) Las reglas del trato social —como el derecho— no exigen el reconocimiento, la adhesión íntima o su sincero cumplimiento por parte del sujeto. Aunque la adhesión a la regla puede darse íntimamente, el trato social constituye esencialmente un tipo de comportamiento humano formal y externo. Por su exterioridad, puede entrar en contradicción con la convicción íntima, como sucede al saludar cortésmente a una persona a la que en el fuero interno se detesta. Por esta razón, cuanto más externo y formal es el trato social, tanto más insincero, falso o hipócrita puede volverse. De ahí que, en la valoración de la conducta de individuo, desempeña un papel inferior al de la moral.

En suma: el trato social constituye una conducta normativa que trata de regular formal y exteriormente la convivencia de los individuos en la sociedad, pero sin el apoyo de la convicción y adhesión íntimas del sujeto (característico de la moral) y sin

la imposición coercitiva del cumplimiento de las reglas (inherente al derecho).

6. Moral y ciencia

El problema de las relaciones entre ciencia y moral puede plantearse en dos planos: *a*) con respecto a la naturaleza de la moral. En este plano se trata de determinar si cabe hablar del carácter científico de la moral; *b*) con respecto al uso social de la ciencia. En este plano, cabe hablar del papel moral del hombre de ciencia o de la actividad del científico.

La primera cuestión ya la hemos abordado al definir a la ética como ciencia de la moral. Insistiendo en lo que ya señalábamos, agregaremos ahora que las ciencias son un conjunto de proposiciones o juicios acerca de lo que las cosas son; enuncian o indican lo que algo *es*. Sus enunciados no tienen un carácter normativo, es decir, no señalan lo que algo *debe ser*. En cuanto ciencia, la ética es también un conjunto de enunciados acerca de un objeto propio, o del sector de la realidad humana que llamamos *moral*. De este objeto de la ética forman parte, como ya hemos visto, las normas y los actos morales que se ajustan a ellas. La ética nos dice qué es la norma moral, pero no postula o establece normas; estudia un tipo de conducta normativa, pero no es el teórico de la moral, sino el hombre real, el que establece determinadas reglas de conducta. Subrayado esto, es evidente que la moral —en su doble plano: ideal y real, normativo y fáctico— no es ciencia, ya que tiene una estructura normativa. La moral responde a la necesidad social de regular en cierta forma las acciones de los individuos en una comunidad dada; no es, por tanto, la necesidad de aprender lo que algo es, es decir, de conocerlo, lo que determina la existencia de la moral. La moral no es conocimiento, o teoría de algo real, sino *ideología,* o sea, conjunto de ideas, normas y juicios de valor —junto con los actos humanos correspondientes—, que responden a los intereses de un grupo social.

Ahora bien, la moral tiene por base determinadas condicio-

nes históricas y sociales, así como determinada constitución psíquica y social del hombre. Corresponde a la ética examinar las condiciones de posibilidad de la moral, y en ese sentido puede ser útil a la moral misma. En efecto, una moral basada en un tratamiento científico de los hechos morales, y que, por tanto, tenga en cuenta las posibilidades objetivas y subjetivas de realización que el conocimiento ético le puede mostrar, no será ciertamente científica por su estructura —ya que ésta será siempre normativa—, pero sí podrá basarse en el conocimiento científico que le brindan la ética, y junto con ella, la psicología, la historia, la antropología, la sociología, etc., es decir, las ciencias que estudian la realidad humana. De este modo sin dejar de ser ideología, la moral podrá estar en relación —no por su estructura, sino por su fundamento mismo— con la ciencia.

La segunda cuestión se refiere al contenido moral de la actividad del científico; o sea, a la responsabilidad moral que asume: *a*) en el ejercicio de su actividad, y *b*) por las consecuencias sociales de ella. En el primer caso, el científico ha de poner de manifiesto una serie de cualidades morales cuya posesión asegura una mejor realización del objetivo fundamental que preside su actividad, a saber: la búsqueda de la verdad. Entre estas cualidades morales, propias de todo verdadero hombre de ciencia, figuran prominentemente la honestidad intelectual, el desinterés personal, la decisión en la defensa de la verdad y en la crítica de la falsedad, etc. Pero, en nuestra época, que se caracteriza por la enorme elevación del papel de la ciencia en el progreso tecnológico, el contenido moral de la actividad científica se precisa y enriquece aún más. La ciencia se convierte cada vez más en una fuerza productiva y, a la vez, en una fuerza social. Pero el uso de la ciencia puede acarrear grandes bienes o terribles males a la humanidad. Aplicada con fines bélicos, puede convertirse en una enorme fuerza de destrucción y de exterminio en masa. No es casual, por ello, la atención que los departamentos militares de algunas potencias conceden a los estudios científicos, y que los países débiles sean objeto de un verdadero saqueo de sus mejores cerebros. En cuanto que la ciencia —no siendo ideológica por su estructura— puede estar al servicio de los fines más no-

bles, o de los más perniciosos para el género humano, el científico no puede permanecer indiferente ante las consecuencias sociales de su labor, es decir, ante el uso que se haga de sus investigaciones y descubrimientos. Así lo han comprendido muchos de los grandes hombres de ciencia de nuestra época, encabezados por la mayoría de los Premios Nobel, al oponerse al empleo de las bombas atómicas y de hidrógeno, y al uso destructivo de muchos descubrimientos científicos.

La ciencia, en este aspecto (es decir, por su uso, por las consecuencias de su aplicación) no puede ser separada de la moral. Pero debe quedar claro que su calificación moral no puede recaer sobre el contenido propio e interno de ella, ya que la investigación científica en cuanto tal es neutra moralmente. Las consideraciones morales, en este terreno, perturbarían la objetividad y validez de las proposiciones científicas, y la transformarían en mera ideología. Pero si la ciencia en cuanto tal no puede ser calificada moralmente, puede serlo, en cambio, la utilización que se haga de ella, los fines e intereses que sirve y las consecuencias sociales de su aplicación. En este aspecto, el hombre de ciencia no puede permanecer indiferente al destino social de su actividad, y ha de asumir por ello una responsabilidad moral, sobre todo cuando se trata de investigaciones científicas cuyo uso y consecuencias son de vital importancia para la humanidad. Así lo comprenden hoy los grandes científicos que se interesan por los problemas morales que les plantea su propia actividad, corroborando con ello que la ciencia no puede dejar de estar relacionada con la moral.

Capítulo 5

RESPONSABILIDAD MORAL, DETERMINISMO Y LIBERTAD

1. Condiciones de la responsabilidad moral

Hemos señalado anteriormente (cap. 2) que uno de los índices fundamentales del progreso moral es la elevación de la responsabilidad de los individuos o grupos sociales en su comportamiento moral. Ahora bien, si el enriquecimiento de la vida moral entraña la elevación de la responsabilidad personal, el problema de determinar las condiciones de dicha responsabilidad adquiere una importancia primordial. En efecto, actos propiamente morales sólo son aquellos en los que podemos atribuir al agente una responsabilidad no sólo por lo que se propuso realizar, sino también por los resultados o consecuencias de su acción. Pero el problema de la responsabilidad moral se halla estrechamente ligado, a su vez, al de la necesidad y libertad humanas, pues sólo si se admite que el agente tiene cierta libertad de opción y decisión cabe hacerle responsable de sus actos.

No basta, por ello, juzgar determinado acto conforme a una norma o regla de acción, sino que es preciso examinar las condiciones concretas en que aquél se produce a fin de determinar si se da el margen de libertad de opción y decisión necesario para poder imputarle una responsabilidad moral. Así, por ejemplo, se podrá convenir fácilmente en que robar es un acto reprobable desde el punto de vista moral y que lo es aún más si la

víctima es un amigo. Si Juan roba un cubierto en la casa de su amigo Pedro, la reprobación moral de este acto no ofrece, al parecer, duda alguna. Y, sin embargo, tal vez sea un tanto precipitada si no se toman en cuenta las condiciones peculiares en que se produce el acto por el que se condena moralmente a Juan. En una apreciación inmediata, su condena se justifica ya que robar a un amigo no tiene excusa, y al no ser excusable la acción de Juan no se le puede eximir de responsabilidad. Pero supongamos que Juan no sólo se halla unido por una estrecha amistad a Pedro, sino que su situación económica no permite abrigar la sospecha de que tenga necesidad de cometer semejante acción. Nada de esto podría explicar el robo. Sin embargo, todo se aclara cuando sabemos que Juan es cleptómano. ¿Seguiríamos entonces haciéndole responsable y, como tal, reprobando su acción? Es evidente que no; en estas condiciones ya no sería justo imputarle una responsabilidad y, por el contrario, habría que eximirle de ella al ver en él a un enfermo que realiza un acto —normalmente indebido— por no haber podido ejercer un control sobre sí.

El ejemplo anterior nos permite plantear esta cuestión: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para poder imputar a un sujeto una responsabilidad moral por determinado acto? O también, en otros términos: ¿en qué condiciones puede ser alabada o censurada una persona por su conducta? ¿Cuándo puede afirmarse que un individuo es responsable de sus actos o se le puede eximir total o parcialmente de su responsabilidad?

Desde Aristóteles contamos ya con una vieja respuesta a estas cuestiones; en ella se señalan dos condiciones fundamentales:

a) Que el sujeto no ignore las circunstancias ni las consecuencias de su acción; o sea, que su conducta tenga un carácter *consciente*.

b) Que la causa de sus actos esté en él mismo (o causa interior), y no en otro agente (o causa exterior) que le obligue a actuar en cierta forma, pasando por encima de su voluntad; o sea, que su conducta sea *libre*.

Así, pues, sólo el conocimiento, por un lado, y la libertad, por otro, permiten hablar legítimamente de responsabilidad. Por el

contrario, la ignorancia, de una parte, y la falta de libertad de otra (entendida aquí como coacción) permite eximir al sujeto de la responsabilidad moral.

Veamos más detenidamente estas dos condiciones fundamentales.

2. La ignorancia y la responsabilidad moral

Si sólo podemos hacer responsable de sus actos al sujeto que elige, decide y actúa conscientemente, es evidente que debemos eximir de responsabilidad moral al que no tiene conciencia de lo que hace, es decir, a quien ignora las circunstancias, naturaleza o consecuencias de su acción. La ignorancia en este amplio sentido se presenta, pues, como una condición eximente de la responsabilidad moral.

Así, por ejemplo, al que da al neurótico *Y* un objeto que despierta en él una reacción específica de ira no se le puede hacer responsable de su acción si alega fundadamente que ignoraba que estuviera ante un enfermo de esa naturaleza, o que el objeto en cuestión pudiera provocar en él una reacción tan desagradable. Ciertamente, al ignorar *X* las circunstancias en que se producía su acción, no podía prever las consecuencias negativas de ella. Pero no basta afirmar que ignoraba esas circunstancias para eximirle de una responsabilidad. Es preciso agregar que no sólo no las conocía, sino que *no podía ni estaba obligado* a conocerlas. Sólo así su ignorancia le excusa de la responsabilidad correspondiente. En cambio, los familiares del neurótico *Y* que le permitieron ir a casa de *X* y que, una vez en ella, no le advirtieron de la susceptibilidad de *Y* ante el objeto en cuestión, sí pueden ser considerados moralmente responsables de lo sucedido, ya que conocían la personalidad de *Y* y las consecuencias posibles para él del acto realizado por *X*. Vemos, pues, que en un caso, la ignorancia exime de la responsabilidad moral y, en otro, justifica plenamente ésta.

Sin embargo, debe preguntarse acto seguido: ¿la ignorancia es siempre una condición suficiente para eximir de la respon-

sabilidad moral? Antes de responder a esta cuestión, pongamos un nuevo ejemplo: el conductor que estaba efectuando un largo viaje y chocó con otro que estaba averiado en un recodo de la carretera, provocando graves daños materiales y personales, puede alegar que no vio al automóvil allí estacionado (es decir, que ignoraba su presencia) a causa de que la luz de los faros de su coche era muy débil. Pero esta excusa no es moralmente aceptable, ya que pudo y debió ver al coche averiado si hubiera revisado sus luces como está obligado a hacerlo moral y legalmente quien se dispone a hacer un largo viaje de noche por carretera. Ciertamente, en este caso el conductor ignoraba, pero *pudo y debió no ignorar.*

Así, pues, la tesis de que la ignorancia exime de responsabilidad moral tiene que ser precisada, pues hay circunstancias en que el agente ignora lo que pudo haber conocido, o lo que estaba obligado a conocer. En pocas palabras, la ignorancia no puede eximirle de su responsabilidad, ya que él mismo es responsable de no saber lo que debía saber.

Pero, como hemos señalado antes, la ignorancia de las circunstancias en que se actúa, del carácter moral de la acción —de su bondad o maldad—, o de sus consecuencias no puede dejar de ser tomada en cuenta, particularmente cuando es debida al nivel en que se encuentra el sujeto en su desarrollo moral personal, o al estado en que se halla la sociedad en su desenvolvimiento histórico, social y moral.

Así, por ejemplo, el niño —en cierta fase de su desarrollo— mientras no ha acumulado la experiencia social necesaria, y únicamente posee una conciencia moral embrionaria, no sólo ignora las consecuencias de sus actos, sino que desconoce también la naturaleza buena o mala de ellos, con la particularidad de que no podemos hacerle responsable —en un caso y otro— de su ignorancia. Por la imposibilidad subjetiva de superarla, queda exento de una responsabilidad moral. Algo semejante puede decirse de los adultos por lo que toca a su comportamiento individual, considerado éste desde el punto de vista de la necesidad histórico-social. Ya hemos subrayado antes que la estructura económico-social de la sociedad abre y cierra determinadas posi-

bilidades al desarrollo moral, y, consecuentemente, al comportamiento moral del individuo en cada caso concreto. En la antigua sociedad griega, por ejemplo, las relaciones propiamente morales sólo podían encontrarse entre los hombres libres, y, por el contrario, no podían darse entre los hombres libres y los esclavos, ya que éstos no eran reconocidos como personas por los primeros. El individuo —el ciudadano de la *polis*— no podía ir en su comportamiento moral más allá del marco histórico-social en que estaba situado, o del sistema del cual era una criatura; por ello, no podía tratar moralmente a un esclavo. Ignoraba —y no podía dejar de ignorar— como lo ignoraba la mente más sabia de su tiempo: Aristóteles, que el esclavo era también un ser humano, y no un simple instrumento. Dado el nivel de desarrollo social y espiritual de la sociedad en que vivían, no podemos hacer responsables individualmente de su ignorancia a aquellos hombres. Por consiguiente, no podemos considerarlos tampoco responsables moralmente del trato que daban a los esclavos. ¿Cómo podríamos hacerles responsables de lo que ignoraban y —dadas las condiciones económicas, sociales y espirituales de la sociedad griega esclavista—, no podían dejar de ignorar?

En suma: la ignorancia de las circunstancias, naturaleza o consecuencias de los actos humanos, permite eximir al individuo de su responsabilidad personal, pero esa exención sólo estará justificada, a su vez, cuando el individuo en cuestión no sea responsable de su propia ignorancia; es decir, cuando se encuentre en la imposibilidad subjetiva (por razones personales) u objetiva (por razones históricas y sociales) de ser consciente de su propio acto.

3. Coacción exterior y responsabilidad moral

La segunda condición fundamental para que pueda hacerse responsable a una persona de un acto suyo es que la causa de éste se halle en él mismo, y no provenga del exterior, es decir, de algo o alguien que le obligue —contra su voluntad— a realizar dicho acto. Dicho en otros términos: se requiere que la per-

sona en cuestión no se halle sometida a una coacción exterior. Cuando el agente moral se encuentra bajo el imperio de una coacción exterior, pierde el control sobre sus actos y se le cierra el camino de la elección y la decisión propias, realizando así un acto no escogido ni decidido por él. En cuanto que la causa del acto está fuera del agente, escapa a su poder y control, y se le cierra la posibilidad de decidir y actuar de otra manera, no se le puede hacer responsable de la forma en que ha actuado.

Veamos un ejemplo. Un automovilista que marcha por la ciudad a la velocidad permitida y que maneja expertamente, se encuentra de pronto ante un peatón que cruza imprudentemente la calle. Para no atropellarlo, se ve obligado a hacer un brusco viraje a consecuencia del cual arrolla a una persona que estaba en la esquina, esperando tomar el tranvía. ¿Es responsable moralmente el conductor? Éste alega que no pudo prever el movimiento del peatón, y que no tuvo otra alternativa que hacer lo que hizo para no matarlo, aunque su acción tuvo una consecuencia también inesperada e imprevisible: arrollar a otro transeúnte. No hizo lo que hubiera querido hacer, sino lo que le dictaron e impusieron circunstancias externas. Todo lo que sucedió escapó a su control; no escogió ni decidió libremente. La causa de su acto estaba fuera de él; por eso arguye con razón que no se considera responsable de lo sucedido. La coacción exterior exime aquí de la responsabilidad moral. Lo cual quiere decir asimismo que la ausencia de una coacción exterior de ese género es indispensable para que pueda atribuirse al agente una responsabilidad moral.

Pero, como ya señalaba Aristóteles, la coacción exterior puede provenir no de algo —circunstancias extrañas— que obliga a actuar en cierta forma contra la voluntad del agente, sino de alguien que consciente y voluntariamente le obliga a realizar un acto que no quiere realizar, es decir, que el agente no ha escogido ni decidido.

Veamos este ejemplo. Si alguien, pistola en mano, obliga a Pedro a escribir unas líneas en que se difama a otra persona, ¿podría considerársele moralmente responsable de lo que ha escrito? O veamos este otro ejemplo. Si *X* debe acudir en ayuda de su amigo *Y*, que se halla en una situación muy apurada, y *Z*, un

enemigo suyo, se lo impide, cerrándole el paso al hacer uso de una fuerza superior a la suya, ¿no quedará *X* exento de toda responsabilidad moral por graves que sean las consecuencias de no haber ayudado a *Y*? En este caso, la coacción exterior, física, ejercida por *Z* no le dejó opción; es decir, no le permitió actuar en la forma que hubiera querido. Pero la causa de no haberle ayudado no estaba en *X*, sino fuera de él.

En casos semejantes, la coacción es tan intensa que no queda margen —o si queda, es estrechísimo— para decidir y actuar conforme a la voluntad propia. La coacción es tan fuerte que, en algunos casos como el del primer ejemplo, la resistencia a la coacción del agente exterior entraña riesgos gravísimos incluso para la propia vida. La experiencia histórica nos dice que incluso en situaciones semejantes ha habido hombres que han asumido su responsabilidad moral. Pero los métodos refinados de coacción son tan poderosos que el agente puede verse obligado a hacer lo que normalmente no hubiera deseado. El sujeto queda entonces excusado moralmente, pues la resistencia física y espiritual tiene un límite, pasado el cual el sujeto pierde el dominio y el control sobre sí mismo.

Vemos, pues, que la coacción exterior puede anular la voluntad del agente moral y eximirle de su responsabilidad personal, pero esto no puede ser tomado en un sentido absoluto, ya que hay casos en que, pese a sus formas extremas, le queda un margen de opción y, por tanto, de responsabilidad moral. Por consiguiente, cuando Aristóteles señala la ausencia de coacción exterior como condición necesaria de la responsabilidad moral, ello no significa que el agente no pueda resistir, en ningún caso, a dicha coacción, y que siempre que se encuentre bajo ella no sea responsable moralmente de lo que hace. Si dicha condición se postulara en términos tan absolutos, se llegaría en muchos casos a reducir enormemente el área de la responsabilidad moral. Y esa reducción sería menos legítima tratándose de actos cuyas consecuencias afectan profundamente a amplios sectores de la población, o a la sociedad entera.

Recuérdese, a este respecto, lo que sucedió en el famoso proceso de Nüremberg contra los altos jefes del nazismo alemán:

ninguno de ellos aceptó su responsabilidad legal (y, menos aún, moral) por los monstruosos crímenes cometidos por los nazis. Todos ellos alegaban o bien ignorancia de los hechos, o bien la necesidad de cumplir órdenes superiores. Y si así se comportaban los más altos dirigentes del nazismo, con mayor razón en escalas jerárquicas inferiores alegaban lo mismo (la imposibilidad de resistir a una coacción exterior) los generales y oficiales que ordenaban saquear, fusilar o incendiar, los jefes implacables de los campos de concentración que sometían a los prisioneros al trato más inhumano, o los médicos que realizaban terribles experimentos con seres humanos vivos (trasplante de tejidos y órganos en ellos, esterilización a la fuerza, vacunación de enfermedades infecciosas, etc.). Es evidente que la ignorancia, en unos casos, o la coacción, en otros —de acuerdo con lo que hemos afirmado anteriormente—, no podían absolver a los nazis de su responsabilidad penal y, menos aún, de la moral.

Sin embargo, la coacción exterior, en las dos formas que acabamos de examinar, puede eximir al agente, en determinadas situaciones, de la responsabilidad moral de actos que, si bien se presentan como suyos, no lo son en realidad, ya que tienen su causa fuera de él.

4. Coacción interna y responsabilidad moral

Si el agente no es responsable de los actos que tienen su causa fuera de él, ¿lo será, en cambio, de todos aquellos que tienen su causa o fuente en él mismo? ¿No pueden darse actos cuya causa habite en el interior del sujeto, y de los cuales no sea responsable moralmente? Antes de responder a estas cuestiones, debemos insistir en que, en términos generales, el hombre sólo puede ser moralmente responsable de los actos cuya naturaleza conoce y cuyas consecuencias puede prever, así como de aquellos que, por realizarse en ausencia de una coacción extrema, se hallan bajo su dominio y control.

Partiendo de estas afirmaciones generales, podemos decir que un individuo normal es responsable moralmente del robo co-

metido por él, pero que no lo es, por el contrario, el cleptómano que roba por un impulso irresistible. El asesinato es reprobable moralmente, y el que lo comete contrae —además de otras responsabilidades— una responsabilidad moral. Pero, ¿podríamos considerar moralmente responsable al neurótico que mata en un momento de crisis aguda? El hombre que lanza frases obscenas a una mujer merece nuestra reprobación, y el que comete un acto de esa naturaleza contrae una responsabilidad moral. Pero, ¿es también moralmente responsable el enfermo sexual que, impulsado por móviles subconscientes, trata de afirmar así su personalidad?

Es evidente que en estos tres casos: la cleptomanía, la neurosis o un desajuste sexual impulsan de un modo irresistible, respectivamente, a robar, matar y ofender de palabra. En todos ellos, el sujeto no es consciente, al menos en el momento en que realiza dichos actos, de sus móviles verdaderos, de su naturaleza moral y de sus consecuencias. Tal vez posteriormente, cuando lo ocurrido ya sea irremediable, el sujeto adquiera conciencia de todo ello, pero incluso así no podrá garantizar no volver a hacer lo mismo bajo un impulso irresistible o una motivación inconsciente. Los psiquiatras y psicoanalistas conocen muchos casos de este género, es decir, casos de individuos que realizan actos que tienen su causa en ellos mismos, y que, sin embargo, no se les puede considerar responsables moralmente. Actúan bajo una *coacción interna* que no pueden resistir y, por tanto, aunque sus actos tengan su causa en su interior, no son propiamente suyos, ya que no han podido ejercer un control sobre ellos. La coacción interna es tan fuerte que el sujeto no podía obrar de otro modo que como obró, y no realizó lo que libre y conscientemente hubiera querido.

Ahora bien, hemos de señalar que los ejemplos antes citados son casos extremos; o sea, casos de coacción interna a la que el sujeto no le es posible resistir en modo alguno. Son los casos de personas enfermas, o de otras que si bien se comportan de un modo normal muestran zonas de conducta que se caracterizan por su anormalidad (como sucede con el cleptómano, que se comporta normalmente hasta que se encuentra frente al objeto que des-

pierta en él el impulso irresistible de robarlo). Y, ciertamente, aunque es difícil trazar la línea divisoria entre lo normal y lo anormal (o enfermizo) en el comportamiento de los seres humanos, es evidente que las personas que solemos considerar normales no actúan en general bajo una coacción interna irresistible, aunque es indudable que se encuentran siempre bajo una coacción interna relativa (de deseos, pasiones, impulsos o motivaciones inconscientes en general). Pero, normalmente, esta coacción interior no es tan poderosa como para anular la voluntad del agente e impedirle una opción, y, por tanto, contraer una responsabilidad moral en cuanto que mantiene cierto dominio y control sobre sus propios actos.

5. Responsabilidad moral y libertad

La responsabilidad moral requiere, como hemos visto, la ausencia de coacción exterior o interior, o bien, la posibilidad de resistir en mayor o menor grado a ella. Presupone, por consiguiente, que el agente actúa no como resultado de una coacción irresistible, que no deja al sujeto opción alguna para actuar de otra manera, sino como fruto de la decisión de actuar como quería actuar, cuando pudo haber actuado de otro modo. La responsabilidad moral presupone, pues, la posibilidad de decidir y actuar venciendo la coacción exterior o interior. Pero si el hombre puede resistir —dentro de ciertos límites— la coacción, y es libre en este sentido, ello no quiere decir que el problema de la responsabilidad moral en sus relaciones con la libertad haya quedado completamente esclarecido, pues aunque el hombre pueda actuar libremente en ausencia de una coacción exterior o interior, siempre se encuentra sujeto —incluso cuando no se halla sometido a coacción— a causas que determinan su acción. Y si nuestra conducta está así determinada, ¿en qué sentido podemos afirmar entonces que somos responsables moralmente de nuestros actos? Por un lado, la responsabilidad moral requiere la posibilidad de decidir y actuar libremente, y, por otro, formamos parte de un mundo causalmente determinado. ¿Cómo pueden ser com-

patibles, en tanto que habitantes de ese mundo, la determinación de nuestra conducta y la libertad de la voluntad? Sólo hay responsabilidad moral, si hay libertad. ¿Hasta qué punto entonces puede hablarse de que el hombre es responsable moralmente de sus actos, si éstos no pueden dejar de estar determinados?

Vemos, pues, que el problema de la responsabilidad moral depende, en su solución, del problema de las relaciones entre necesidad y libertad, o, más concretamente, de las relaciones entre la determinación causal de la conducta humana y la libertad de la voluntad.

Es, pues, forzoso que hayamos de abordar este viejo problema ético en el que encontramos dos posiciones diametralmente opuestas, y un intento de superación dialéctica de ellas.

6. Tres posiciones fundamentales en el problema de la libertad

Sin abordar el problema de las relaciones entre necesidad y libertad, y, en particular, de la libertad de la voluntad, no se pueden resolver los problemas éticos fundamentales, y, muy especialmente, el de la responsabilidad moral. Nadie puede ser responsable moralmente, si no tiene la posibilidad de elegir un modo de conducta y de actuar efectivamente en la dirección elegida. No se trata —conviene subrayarlo una vez más— de decidir y actuar libremente en ausencia de una coacción interior o exterior, sino ante una determinación de la conducta misma. Pero, ¿en un mundo humano determinado, es decir, sujeto a relaciones de causa y efecto, existe tal libertad? He ahí la cuestión, a la que dan respuesta tres posiciones filosóficas fundamentales: la primera está representada por el determinismo en sentido absoluto; la segunda, por un libertarismo también concebido en sentido absoluto; la tercera, por una forma de determinismo que admite o es compatible con cierta libertad.

Examinemos cada una de estas tres posiciones, sobre todo en sus implicaciones desde el punto de vista del problema de la responsabilidad moral, subrayando que todas ellas coinciden en re-

conocer que la conducta humana se halla determinada, aunque interpreten en distinta forma la naturaleza y el alcance de esa determinación. Sin embargo, pese a la coincidencia apuntada, cada una de las tres posiciones mencionadas llega a conclusiones distintas, a saber:

1) Si la conducta del hombre se halla determinada, no cabe hablar de libertad y, por tanto, de responsabilidad moral. El determinismo es incompatible con la libertad.

2) Si la conducta del hombre se halla determinada, se trata sólo de una autodeterminación del Yo, y en esto consiste su libertad. La libertad es incompatible con toda determinación exterior al sujeto (de la naturaleza o la sociedad).

3) Si la conducta del hombre se halla determinada, esta determinación, lejos de impedir la libertad, es la condición necesaria de ella. Libertad y necesidad se concilian.

Veamos más detenidamente cada una de estas tres posiciones fundamentales.

7. El determinismo absoluto

El determinismo absoluto parte del principio de que en este mundo todo tiene una causa. La experiencia cotidiana y la ciencia confirman a cada paso esta tesis determinista. En sus investigaciones y experimentos, la ciencia parte del supuesto de que todo tiene una causa, aunque no siempre podamos conocerla. El progreso científico ha consistido históricamente en extender la aplicación del principio de causalidad a un sector de la realidad tras otro: físico, químico, biológico, etc. En el presente siglo se revela cada vez más la fecundidad de dicha aplicación en el terreno de las ciencias sociales o humanas. También aquí se pone de manifiesto que la actividad del hombre —su modo de pensar o sentir, de actuar y organizarse política o socialmente, su comportamiento moral, su desarrollo artístico, etc.— se halla sujeta a causas.

Pero, si todo está causado, ¿cómo podemos evitar actuar

como lo hacemos? Si lo que hago en este momento es resultado de actos anteriores que, en muchos casos, ni siquiera conozco, ¿cómo se puede decir que mi acción es libre? También mi decisión, mi acto voluntario, está causado por un conjunto de circunstancias. Por tanto, ¿cómo podríamos pretender que la voluntad es libre —seguirá arguyendo el determinista absoluto—, o que el hombre hace algo libremente?

Al hablar de determinación causal no nos referimos, por supuesto, a una coacción exterior o interior que me obliga a actuar de cierta manera, sino al conjunto de circunstancias que determinan el comportamiento del agente, de modo que el acto —pretendidamente libre— no es sino el efecto de una causa, o de una serie causal. El hecho de que mi decisión esté causada —insiste el determinista absoluto—, significa que mi elección no es libre. La elección libre se revela como una ilusión, pues, en verdad, no hay tal libertad de la voluntad. Yo no elijo propiamente; un conjunto de circunstancias (en cuanto causas) eligen por mí.

En esta forma absoluta, el determinismo —y su consiguiente rechazo de la existencia de la libertad— se halla representada en la historia del pensamiento filosófico, y, en particular en la historia de las doctrinas éticas, por los materialistas franceses del siglo XVIII, y a la cabeza de ellos el Barón d'Holbach. De acuerdo con éstos, los actos humanos no son sino eslabones de una cadena causal universal; en ella, el pasado determina el presente. Si conociéramos todas las circunstancias que actúan en un momento dado, podríamos predecir con toda exactitud el futuro. El físico Laplace, en ese mismo siglo, expresó en los siguientes términos semejante determinismo absoluto: «Un calculador divino que conociera la velocidad y el lugar de cada partícula del universo en un momento dado, podría predecir todo el curso futuro de los acontecimientos en la infinidad del tiempo». Como vemos, se descarta aquí toda posibilidad de libre intervención del hombre, y se establece una antítesis absoluta entre la necesidad causal y la libertad humana.

La tesis central de la posición que estamos examinando es, pues, ésta: todo se halla causado y, por consiguiente, no hay libertad humana y, por ende, responsabilidad moral. Y, en verdad,

si la determinación causal de nuestras acciones fuera tan absoluta y rigurosa hasta el punto de hacer de nosotros meros efectos de causas que escapan por completo a nuestro control, no podría hablarse de responsabilidad moral, ya que no se nos podría exigir actuar de otro modo distinto de como nos vimos forzados a obrar.

Ahora bien, aunque la tesis de que parte el determinismo absoluto es válida (a saber: todo —incluidos los actos humanos de cualquier índole— se halla sujeto a causas), de ello no se desprende que el hombre sea mero efecto o juguete de las circunstancias que determinan su conducta. Al tomar conciencia de esas circunstancias, los hombres pueden decidir actuar en cierta forma, y esta decisión, puesta en práctica, se convierte, a su vez, en causa que reobra sobre las circunstancias o condiciones dadas. Al ver la relación causal en una sola dirección, y no comprender que el efecto puede convertirse, asimismo, en causa, el determinismo absoluto no acierta a captar la situación peculiar que dentro del contexto universal ocupa el hombre, como ser consciente y práctico, es decir, como un ser que se comprende a sí mismo y comprende al mundo que le rodea, a la vez que lo transforma prácticamente —de un modo consciente—. Por estar dotado de conciencia, puede conocer la causalidad que lo determina, y actuar conscientemente, convirtiéndose así en un factor causal determinante. El hombre deja de ser así mero efecto para ser una causa consciente de sí mismo, e injertarse conscientemente en el tejido causal universal. Con ello el tejido causal no se rompe, y sigue siendo válido el principio —que es piedra angular del conocimiento científico—, según el cual nada se produce que no responda a causas. Pero, dentro de esa cadena causal universal hay que distinguir —cuando se trata de una actividad no meramente natural, sino social, propiamente humana— el factor causal peculiar constituido por el hombre como ser consciente y práctico.

Así, pues, el hecho de que esté determinado causalmente, no significa que el hombre no pueda, a su vez, ser causa consciente y libre de sus actos. Por tanto, lo que se objeta aquí no es un determinismo universal, sino absoluto; o sea, aquel que es incom-

patible con la libertad humana (con la existencia de varias formas posibles de comportamiento y la posibilidad de elegir libremente una de ellas).

8. El libertarismo

De acuerdo con esta posición, ser libre significa decidir y obrar como se quiere; o sea, poder actuar de modo distinto de como lo hemos hecho si así lo hubiéramos querido y decidido. Esto se interpreta, a su vez, en el sentido de que si pude hacer lo que no hice, o si no sucedió lo que pudo haber sucedido, ello contradice el principio de que todo se halla determinado causalmente. Decir que todo tiene una causa significa, asimismo, a juicio de los adeptos de esta posición —coincidiendo en este punto con los deterministas absolutos— que sólo pudo haber sucedido lo que sucedió efectivamente. Por tanto —siguen arguyendo los primeros—, si sucedió algo que pudo no haber sucedido, de haberse querido que sucediera, o si no se produjo algo que pudo haberse producido, si así se hubiera elegido y decidido, ello implica que se tiene una libertad de decisión y acción que escapa a la determinación causal.

En consonancia con esto, se rechaza que el agente se halle determinado causalmente, ya sea desde fuera —por el medio social en que vive—, ya sea desde dentro —por sus deseos, motivos o carácter—. La libertad se presenta como un dato de la experiencia inmediata o como una convicción inquebrantable que no puede ser destruida por la existencia de la causalidad. Y aunque se admita que el hombre se halla sujeto a una determinación causal —en cuanto que es parte de la naturaleza y vive en sociedad—, se considera que hay una esfera de la conducta humana —y muy particularmente la moral— en la que es absolutamente libre; es decir, libre respecto de la determinación de los factores causales. Esta posición es compartida también, en el fondo, por aquellos que —como Nikolai Hartmann— ven en la determinación interior de la voluntad, o autodeterminación, una nueva forma de causalidad.

Lo característico de esta posición es la contraposición entre

libertad y necesidad causal. En ella la libertad de la voluntad excluye el principio causal, pues se piensa que si lo que se quiere, decide o hace tiene causas —inmediatas o lejanas—, ese querer, o esa decisión y acción, no serían propiamente libres. La libertad implica, pues, una ruptura de la continuidad causal universal. Ser libre es ser incausado. Una verdadera acción libre no podría estar determinada ni siquiera por el carácter del sujeto, como sostiene en nuestros días Campbell. Para que la autodeterminación sea pura, tiene que excluirse incluso la determinación interior del carácter y ha de implicar una elección del Yo en el que trascienda el carácter mismo. Sólo así puede gozarse de una genuina libertad.

Al examinar estos argumentos, debemos tener presente las objeciones que hemos hecho anteriormente al determinismo absoluto. También aquí, aunque ahora para negar que la libertad de la voluntad sea compatible con la determinación causal, se ignora la peculiaridad del agente moral como factor causal, y se habla de los actos propiamente humanos como si se tratara de actos meramente naturales. Cierto es que algunos fenómenos físicos —como el movimiento de la Tierra alrededor de su eje— se producen ante nosotros (los habitantes del globo terrestre), sin que podamos intervenir en él; es decir, sin que podamos insertarnos —gracias a nuestro conocimiento y acción— en su relación causal, y alterarla o encauzarla en un sentido u otro. Es cierto también que, hasta ahora, el hombre no ha podido ejercer un control semejante sobre todos sus actos, particularmente sobre los fenómenos sociales, aunque cada vez se amplía más el área de ese control. Pero justamente los actos que llamamos morales dependen de condiciones y circunstancias que no escapan por completo a nuestro control. El hecho, por ejemplo, del cierre de una fábrica puede obedecer a una serie de causas de orden económico y social que escapan incluso al control de los individuos. Pero el que Pedro como trabajador de ella se sume a una protesta contra el desempleo provocado por el cierre, dependerá de una serie de circunstancias y condiciones que no escapan por completo a su control. Ante él se presentan al menos dos posibilidades: sumarse a la protesta o no. Al decidirse por una de

ellas, pone de manifiesto su libertad de decisión, aunque en esta decisión no dejen de estar presente determinadas causas: su propia situación económica, su grado de conciencia de clase, carácter, educación, etc. Su decisión es libre, es decir, propiamente suya, en cuanto que ha podido elegir y decidir por sí mismo, o sea, en ausencia de una fuerte coacción exterior e interior, pero sin que ello signifique que su decisión no se halle determinada. Pero esta determinación causal no es tan rígida como para trazar un solo cauce a su acción, o sea, como para impedirle que pueda optar entre dos o más alternativas.

El sujeto que quiere, decide y actúa en cierta dirección no sólo determina, sino que se halla determinado; es decir, no sólo se inserta en el tejido de las relaciones causales, alterándolo o modificándolo con su decisión y su acción, sino que obedece también, en su comportamiento, a causas internas y externas, inmediatas y mediatas, de modo que lejos de romper la cadena causal, la presupone necesariamente.

En el acto moral, el sujeto no decide arbitrariamente; en su conducta, su carácter aparece como un factor importante. Pero la relación de su comportamiento con esta determinación interior que proviene de su carácter no rompe la cadena causal, pues su carácter se ha formado o moldeado por una serie de causas a lo largo de su vida, en su existencia social, en sus relaciones con los demás, etc. Hay quienes ven en este papel del carácter en nuestras decisiones una negación de la libertad de la voluntad, y, por ello, conciben ésta como una ruptura de la cadena causal al nivel del carácter. De acuerdo con esta tesis, el hombre que actuara conforme a —o determinado por— su carácter no sería propiamente libre. Ser libre sería actuar a pesar de él, o incluso contra él (Campbell). Pero si el carácter se excluye como factor determinante causal, ¿no se caería en un indeterminismo total? En efecto, la decisión del sujeto no estaría determinada por nada, no ya por las condiciones en que se desarrolla su existencia social y personal, sino ni siquiera por su propio carácter. Pero entonces, ¿por qué el sujeto habría de actuar de un modo u otro? ¿Por qué ante dos alternativas, la *X* sería preferida a la *Y*? Si el carácter del sujeto no influye en la decisión, todo puede ocu-

rrir, todo es posible, con la particularidad de que todas las posibilidades se darían en el mismo plano; todo puede suceder igualmente.

Por otro lado, si todo es posible, ¿con qué criterio puede juzgarse la moralidad de un acto? Si los factores causales no influyen en la decisión y en la acción, ¿qué sentido tiene el conocimiento de ellos para juzgar si el agente moral pudo o no actuar de otra manera, y considerarlo por tanto responsable de lo que hizo? En un mundo en el que sólo imperara el azar, en el que todo fuera igualmente posible, ni siquiera tendría sentido hablar de libertad y responsabilidad moral. Con lo cual llegamos a la conclusión de que la libertad de la voluntad lejos de excluir la causalidad —en el sentido de una ruptura de la conexión causal, o de una negación total de ésta (indeterminismo)— presupone forzosamente la necesidad causal.

Vemos, pues, que el libertarismo —como el determinismo absoluto— al establecer una oposición absoluta entre necesidad causal y libertad, no puede dar una solución satisfactoria al problema de la libertad de la voluntad como condición necesaria de la responsabilidad moral. Se impone así la solución que, en nuestras objeciones a una y otra posición, se ha venido apuntando.

9. Dialéctica de la libertad y de la necesidad

El determinismo absoluto conduce inevitablemente a esta conclusión: si el hombre no es libre, no es responsable moralmente de sus actos. Pero el libertarismo lleva también a una conclusión semejante, pues si las decisiones y actos de los individuos no se hallan sujetos a la necesidad y son frutos del azar, carece de sentido hacerlos responsables moralmente de sus actos y tratar de influir en su conducta moral. Para que pueda hablarse de responsabilidad moral es preciso que el individuo disponga de cierta libertad de decisión y acción; o sea, es necesario que intervenga conscientemente en su realización. Pero, a su vez, para que pueda decidir con conocimiento de causa y fundar su decisión en razones, es preciso que su comportamiento se halle determi-

nado causalmente; es decir, que existan causas y no meros antecedentes o situaciones fortuitas. Libertad y causalidad, por tanto, no pueden excluirse una a otra.

Pero no podemos aceptar una falsa conciliación de ambas, como la que postula Kant al situar una y otra en dos mundos distintos: la necesidad en el reino de la naturaleza, del que forma parte el hombre empírico, y la libertad en el mundo del *nóumeno*, o reino inteligible, ideal, en el que no rige la conexión causal y del que forma parte propiamente el hombre como ser moral. Kant trata así de conciliar la libertad, entendida como autodeterminación del Yo, o «causalidad por la libertad», con la causalidad propiamente dicha que rige en la esfera de la naturaleza. Pero esta conciliación descansa sobre una escisión de la realidad en dos mundos, o sobre la división del hombre en dos: el empírico y el moral. Tampoco encontramos una verdadera conciliación de la necesidad y la libertad en Nikolai Hartmann al postular un nuevo tipo de determinación (la teleológica) que se insertaría en la conexión causal, ya que esa determinación por fines no se presenta, a su vez, causada. De este modo, al no tenerse presente que los fines que el hombre se propone se hallan causados también, se establece un abismo insalvable entre la causalidad propiamente dicha y la causalidad teleológica. La continuidad causal queda rota, por tanto, y no puede hablarse, en rigor, conforme a esta doctrina de una conciliación entre libertad y necesidad causal.

Veamos ahora los tres intentos más importantes de superar dialécticamente la antítesis de libertad y necesidad causal. Son ellos los de Spinoza, Hegel y Marx-Engels.

Para Spinoza, el hombre como parte de la naturaleza se halla sujeto a las leyes de la necesidad universal, y no puede escapar en modo alguno a ellas. La acción del mundo exterior provoca en él el estado psíquico que el filósofo holandés llama «pasión» o «afecto». En este plano, el hombre se presenta determinado exteriormente y comportándose como un ser pasivo; es decir, regido por los afectos y pasiones que suscitan en él las causas exteriores. Pero el hombre que así se comporta no es, a juicio de Spinoza, libre, sino esclavo; o sea, sus acciones se hallan de-

terminadas por causas externas, y no por su propia naturaleza. Ahora bien, ¿cómo se eleva el hombre de la servidumbre a la libertad? Puesto que no puede dejar de estar sometido a la necesidad universal, su libertad no podría consistir en sustraerse a ese sometimiento. La libertad no puede concebirse al margen de la necesidad. Ser libre es tener conciencia de la necesidad, o comprender que todo lo que sucede —por consiguiente, lo que a mí me sucede también— es necesario. En esto se diferencian el hombre libre del esclavo que, por no comprender la necesidad, se halla sujeto ciegamente a ella.

Ser libre es, pues, elevarse del sometimiento ciego y espontáneo a la necesidad —propio del esclavo— a la conciencia de ésta, y, sobre esta base, a un sometimiento consciente. La libertad humana se halla, por tanto, en el conocimiento de la necesidad objetiva. Tal es la solución que da Spinoza al problema de las relaciones entre necesidad y libertad, y en la que los términos de la antítesis quedan conciliados. Pero la solución spinoziana tiene limitaciones, pues, ¿qué es, en definitiva, el conocimiento de la necesidad del pretendido hombre libre con respecto a la ignorancia de ella por parte del esclavo? Esta libertad no es sino esclavitud o sometimiento voluntario y consciente. El hombre queda liberado en el plano del conocimiento, pero sigue encadenado en su relación efectiva, práctica, con la naturaleza y la sociedad. Pero la libertad —como habrán de ver claramente otros filósofos posteriores— no es sólo asunto teórico, sino práctico, real. Requiere no sólo el conocimiento de la necesidad natural y social, sino también la acción transformadora, práctica —basada en dicho conocimiento— del mundo natural y social. La libertad no es sólo sometimiento consciente a la naturaleza, sino dominio o afirmación del hombre frente a ella.

La doctrina de Spinoza se acerca a la solución del problema, pero no la alcanza todavía. Ha dado un paso muy importante al subrayar el papel del conocimiento de la necesidad en la libertad humana, pero no basta conocer para ser libre. Ahora bien, es evidente —y en esto radica el mérito de la aportación spinoziana— que la conciencia de la necesidad causal es siempre una condición necesaria de la libertad.

Hegel, en cierto modo, se mueve en el mismo plano que Spinoza. Como él no opone libertad y necesidad, y define también la primera como conocimiento de la necesidad («la libertad es la necesidad comprendida»). Pero, a diferencia de Spinoza, pone a la libertad en relación con la historia. El conocimiento de la necesidad depende, en cada época, del nivel en que se encuentra en su desenvolvimiento el espíritu, que se expresa en la historia de la humanidad. La libertad es histórica: hay grados de libertad, o de conocimiento de la necesidad. La voluntad es más libre cuanto más conoce y, por tanto, cuando su decisión se basa en un mayor conocimiento de causa. Vemos, pues, que para Hegel —como para Spinoza— la libertad es asunto teórico, o de la conciencia, aunque su teoría de la libertad se enriquece al poner esta última en relación con la historia, y ver su conquista como un proceso ascensional histórico (la historia es «progreso en la libertad»).

Marx y Engels aceptan las dos características antes señaladas: la de Spinoza (libertad como conciencia de la necesidad) y la de Hegel (su historicidad). La libertad es, pues, conciencia histórica de la necesidad. Pero, para ellos, la libertad no se reduce a esto; es decir, a un conocimiento de la necesidad que deje intacto el mundo sujeto a esta necesidad. La libertad del hombre respecto de la necesidad —y particularmente ante la que rige en el mundo social— no se reduce a convertir la servidumbre espontánea y ciega en una servidumbre consciente. La libertad no es sólo asunto teórico, porque el conocimiento de por sí no impide que el hombre se halle sometido pasivamente a la necesidad natural y social. La libertad entraña un poder, un dominio del hombre sobre la naturaleza y, a su vez, sobre su propia naturaleza. Esta doble afirmación del hombre —que está en la esencia misma de la libertad— entraña una transformación del mundo sobre la base de su interpretación; o sea, sobre la base del conocimiento de sus nexos causales, de la necesidad que lo rige.

El desarrollo de la libertad se halla, pues, ligado al desarrollo del hombre como ser práctico, transformador o creador; es decir, se halla vinculado al proceso de producción de un mundo humano o humanizado, que trasciende el mundo dado, natural,

y al proceso de autoproducción del ser humano que constituye justamente su historia.

La libertad no es sólo asunto teórico, pues la comprensión de la necesidad no basta para que el hombre sea libre, ya que la libertad entraña —como hemos señalado— una actividad práctica transformadora. Pero, sin el conocimiento de la necesidad, tampoco hay libertad; es por ello una condición necesaria de ésta.

El conocimiento y la actividad práctica, sin los cuales la libertad humana no se daría, no tienen por sujeto a individuos aislados, sino individuos que viven en sociedad, que son sociales por su propia naturaleza y se hallan insertos en un tejido de relaciones sociales, que varían a su vez históricamente. La libertad, por todo esto, tiene también un carácter histórico-social. Los grados de libertad son grados de desarrollo del hombre como ser práctico, histórico y social.

No puede hablarse de la libertad del hombre en abstracto, es decir, al margen de la historia y de la sociedad. Pero ya sea que se trate de la libertad como poder del hombre sobre la naturaleza, ya como dominio sobre su propia naturaleza —control sobre sus propias relaciones, o sobre sus propios actos individuales—, la libertad implica una acción del hombre basada en la comprensión de la necesidad causal. Se trata, pues, de una libertad que, lejos de excluir la necesidad, supone necesariamente su existencia, así como su conocimiento y la acción en el marco de ella.

Tal es —en sustancia— la solución de Marx y Engels al problema de las relaciones entre necesidad y libertad, en la que —como vemos— los contrarios se superan (o concilian) dialécticamente.

10. Conclusión

La libertad de la voluntad de los individuos —considerados éstos siempre como seres sociales— se nos presenta con los rasgos fundamentales de la libertad en general que hemos señalado anteriormente con respecto a la necesidad.

En cuanto libertad de elección, decisión y acción, la libre voluntad entraña, en primer lugar, una conciencia de las posibilidades de actuar en una u otra dirección. Entraña asimismo una conciencia de los fines o consecuencias del acto que se quiere realizar. En un caso y otro, se hace necesario un conocimiento de la necesidad que escapa a la voluntad: la situación en que el acto moral se produce, las condiciones y medios de su realización, etc. Entraña, también, cierta conciencia de los móviles que impulsan a obrar, pues de otro modo se actuaría —como hace el cleptómano, por ejemplo— de un modo inmediato e irreflexivo.

Pero, sea cual fuere el grado de conciencia de los motivos, fines, o carácter que determinan la acción, o la comprensión que se tenga del contexto social concreto en que brotan esos factores causales —causados a su vez—, no existe la libre voluntad al margen —o en contra— de la necesidad causal. Es cierto, que en el terreno moral, la libertad entraña una autodeterminación del sujeto al enfrentarse a varias formas de comportamiento posible, y que, justamente, autodeterminándose se decide por la que considera debida, o más adecuada moralmente. Pero esta autodeterminación no puede entenderse como una ruptura de la conexión causal, o al margen de las determinaciones que provienen de fuera.

Libertad de la voluntad no significa en modo alguno incausado, o un tipo de causa que influiría en la conexión causal sin ser a su vez causada. Libre no es compatible —como ya hemos subrayado— con «coacción» cuando ésta se presenta como una fuerza exterior o interior que anula la voluntad. El hombre es libre de decidir y actuar sin que su decisión y acción dejen de estar causadas. Pero el grado de libertad se halla, a su vez, determinado histórica y socialmente, ya que se decide y actúa en una sociedad dada, que ofrece a los individuos determinadas pautas de conducta y posibilidades de acción.

Vemos, pues, que la responsabilidad moral presupone necesariamente cierto grado de libertad, pero ésta, a su vez, implica también forzosamente la necesidad causal. Responsabilidad moral, libertad y necesidad se hallan, pues, vinculadas indisolublemente en el acto moral.

Capítulo 6

LOS VALORES

Todo acto moral entraña la necesidad de elegir entre varios actos posibles. Esta elección ha de fundarse, a su vez, en una preferencia. Elegimos *A* porque lo preferimos por sus consecuencias a *B* o *C*. Podríamos decir también que *A* es preferido porque se nos presenta como un comportamiento más digno, más elevado moralmente, o, en pocas palabras, más valioso. Y, consecuentemente, descartamos *B* o *C*, porque se nos presentan como actos menos valiosos, o con un valor moral negativo.

Tener que elegir supone, pues, que preferimos lo más valioso a lo menos valioso moralmente, o a la que constituye una negación del valor de ese género (valor moral negativo, o disvalor). El comportamiento moral no solamente forma parte de nuestra vida cotidiana, es un hecho humano entre otros, sino que es valioso; o sea, tiene para nosotros un valor. Tener un contenido axiológico (de *axios,* en griego valor) no sólo significa que consideramos la conducta buena o positiva, digna de aprecio o alabanza, desde el punto de vista moral; significa también que puede ser mala, digna de condena o censura, o negativa desde ese punto de vista moral. En un caso u otro, la valoramos, o juzgamos como tal, en términos axiológicos.

Pero, antes de examinar en qué sentido atribuimos valor moral a un acto humano, es preciso determinar qué entendemos por valor o valioso. Podemos hablar de cosas valiosas y de actos humanos valiosos. Es valioso para nosotros un acto moral, pero

también lo son —en un sentido u otro— los actos políticos, jurídicos, económicos, etc. Lo son, asimismo, los objetos de la naturaleza (un pedazo de tierra, un árbol, un mineral, etc.); los objetos producidos o fabricados por el hombre (una silla, una máquina), y, en general, los diversos productos humanos (una obra de arte, un código de justicia, un tratado de zoología, etc.). Así, pues, tanto las cosas que el hombre no ha creado, como los actos humanos, o los productos de la actividad humana tienen un valor para nosotros. Pero, ¿qué significa tener valor o ser valioso para nosotros? Mas, antes de esclarecer estas cuestiones, habrá que determinar, en primer lugar, la naturaleza del valor.

1. Qué son los valores

Cuando hablamos de valores tenemos presente la utilidad, la bondad, la belleza, la justicia, etc., así como los polos negativos correspondientes: inutilidad, maldad, fealdad, injusticia, etcétera.

Nos referiremos en primer lugar al valor que atribuimos a las cosas u objetos, ya sean naturales o producidos por el hombre, y más tarde nos ocuparemos del valor con respecto a la conducta humana y, particularmente, a la conducta moral.

Con el fin de esclarecer su esencia, veamos cómo se da el valor en las cosas, distinguiendo en ellas dos modos de existencia suya que ejemplificaremos con un mineral como la plata. Podemos hablar de ésta tal como existe en su estado natural en los yacimientos correspondientes; es entonces un cuerpo inorgánico que tiene cierta estructura y composición, y posee determinadas propiedades naturales que le son inherentes. Podemos hablar asimismo de la plata transformada por el trabajo humano, y entonces ya no tenemos un mineral en su estado puro o natural, sino objetos de plata. Como material trabajado por el hombre, sirve en ese caso para producir brazaletes, anillos u otros objetos de adorno; para la fabricación de cubiertos, ceniceros, etc., o bien puede ser utilizada como moneda.

Tenemos, pues, una doble existencia de la plata: *a*) como objeto natural; *b*) como objeto natural humano o humanizado.

Como objeto natural, es sencillamente un fragmento de naturaleza con determinadas propiedades físicas y químicas. Es así como existe para la mirada del científico, para el químico inorgánico. En la relación que mantiene el hombre de ciencia con este objeto se trata de determinar lo que es, describir su estructura y propiedades esenciales. Es decir, en esta relación de conocimiento, el científico se abstiene de apreciar el objeto, o de formular juicios de valor sobre él.

Ahora bien, en cuanto objeto humano —es decir, como objeto de plata, producido o creado por el hombre—, se nos presenta con un tipo de existencia que no se reduce ya a su existencia meramente natural. El objeto de plata posee propiedades que no interesan, ciertamente, al científico, pero que no dejan de atraer a los hombres cuando entran en otro tipo de relaciones distintas de la propiamente cognoscitiva. La plata no existe ya como un simple objeto natural, dotado exclusivamente de propiedades sensibles, físicas o naturales, sino que tiene una serie de propiedades nuevas como son, por ejemplo, la de servir de objeto de adorno, o producir un placer desinteresado al ser contemplada (propiedad *estética*); la de servir para fabricar objetos que tienen una utilidad práctica (propiedad *práctico-utilitaria*); la de servir como moneda de medio de circulación, atesoramiento o pago (propiedad *económica*).

Vemos, pues, que la plata no sólo existe en el estado natural, que interesa investigar particularmente al hombre de ciencia, sino como objeto dotado de ciertas propiedades (estéticas, práctico-utilitarias o económicas) que sólo se dan en él cuando se halla en una relación peculiar con el hombre. La plata tiene, entonces, para nosotros un valor en cuanto su modo de ser natural se humaniza adquiriendo propiedades que no existen en el objeto de por sí, es decir, al margen de su relación con el hombre. Tenemos, pues, unas propiedades naturales del objeto —como la blancura, la brillantez, la ductilidad o la maleabilidad— y otras, valiosas, que se dan en él en cuanto objeto bello, útil o económico. Las primeras —es decir, las naturales— existen en él, independientemente de las segundas. O sea, existen en la plata, por ejemplo, aunque el hombre no la contemple, trabaje o utilice; es

decir, al margen de una relación propiamente humana con ella. En cambio, las propiedades que consideramos valiosas sólo existen sobre la base de las naturales, que vienen a constituir —con su brillo, blancura, maleabilidad y ductilidad— el soporte necesario de ellas, o sea, de la belleza, de la utilidad o del valor económico.

Pero estas propiedades pueden ser llamadas también *humanas* en cuanto que el objeto que las posee sólo existe como tal en relación con el hombre (es decir, si es contemplado, utilizado o cambiado por él). *Vale* no como objeto en sí, sino *para* el hombre. En suma: el objeto valioso no puede darse al margen de toda relación con un sujeto, ni independientemente de las propiedades naturales, sensibles o físicas que sustentan su valor.

2. Sobre el valor económico

El término «valor» —cuyo uso se extiende hoy a todos los campos de la actividad humana, incluyendo, por supuesto, la moral— proviene de la economía. Corresponde a Marx el mérito de haber analizado el valor económico ofreciéndonos, con ello, los rasgos esenciales del valor en general. Aunque el valor económico tenga un contenido distinto de otros valores —como el estético, político, jurídico o moral—, su análisis resulta muy fecundo cuando se trata de esclarecer la esencia del valor en general poniendo de manifiesto su significación social, humana, con lo cual se está en condiciones de responder con firmeza a la cuestión cardinal de si son objetivos o subjetivos, o de qué tipo peculiar es su objetividad.

Veamos este problema del valor con respecto a un objeto económico como la mercancía.

La mercancía es, en primer lugar, un objeto útil; es decir, satisface determinada necesidad humana. Tiene para nosotros una utilidad y, en este sentido, posee un valor de uso. La mercancía vale en cuanto que podemos usarla. Pero el objeto útil (seda, oro, lienzo, hierro, etc.), no podría ser usado y por tanto no tendría un valor de uso, si no poseyera ciertas propiedades sensibles

o materiales. A la vez, el valor de uso sólo existe potencialmente en dichas propiedades materiales, y «toma cuerpo» o existe efectivamente cuando el objeto es usado.

Aquí tenemos la doble relación del valor que subrayábamos anteriormente: *a*) con las propiedades materiales del objeto (sin ellas el valor de uso no existiría potencial ni efectivamente); *b*) con el sujeto que lo usa o consume (sin él tampoco existiría el valor ni potencial ni efectivamente, aunque no por ello el objeto dejaría de tener una existencia efectiva como tal objeto material). Podemos decir, por esta razón: *a*) que el valor de uso de un objeto natural sólo existe para el hombre como ser social, y *b*) que si bien el objeto pudo existir —antes de que surgiera la sociedad misma— con sus propiedades materiales, sin embargo, estas propiedades sólo podían servir de sustento a un valor de uso y, por consiguiente, ser usado el objeto, al entrar en relación con el hombre social. El objeto sólo es valioso, en este sentido, para un sujeto.

Para que un objeto tenga un valor de uso se requiere simplemente que satisfaga una necesidad humana, con independencia de que sea natural (aire, tierra virgen, praderas naturales, etc.), o producto del trabajo humano. Cuando estos productos se destinan no sólo a ser usados, sino ante todo a ser cambiados, se convierten en mercancías, y, entonces, adquieren un doble valor: de uso y de cambio. Este último es el valor que adquiere —en unas relaciones sociales dadas basadas en la propiedad privada sobre los medios de producción— el producto del trabajo humano al ser equiparado con otros productos. El valor de cambio de la mercancía es indiferente a su valor de uso; o sea, es independiente de su capacidad para satisfacer una necesidad humana determinada. Pero si es indiferente al valor de uso, sólo un objeto útil puede tener un valor de cambio. (Sólo podemos cambiar —o equiparar— un objeto útil por otro que tiene también una utilidad —un valor de uso—: es decir, la cualidad de satisfacer una necesidad humana concreta; sin embargo, el valor de cambio hace abstracción de uno y otro valor de uso —de las cualidades de los productos— para establecer entre ellos una relación cuantitativa.)

Mientras que el valor de uso pone al objeto en una relación clara y directa con el hombre (con la necesidad humana que viene a satisfacer), el valor de cambio aparece en la superficie como una propiedad de las cosas, sin relación alguna con él. Pero el valor de cambio, como el valor de uso, no es una propiedad del objeto en sí, sino de éste como producto del trabajo humano. Lo que ocurre es que en una sociedad en la que se produce para el mercado, y se equiparan los productos haciendo abstracción de sus propiedades útiles, y del trabajo concreto que encarnan, su significación humana, social, se oculta, y el valor de cambio se presenta sin relación con el hombre, como una propiedad de la cosa. Esto da a la mercancía la apariencia de una cosa extraña, ajena al hombre, cuando es la expresión o materialización de una relación social, humana. El producto del trabajo humano se vuelve un fetiche, y a esta transformación de un producto del trabajo humano en algo ajeno al hombre —extraño y enigmático— al adoptar la forma de mercancía, es a la que llama Marx el «fetichismo de la mercancía».

Pero lo que nos interesa subrayar aquí es que: *a*) el valor de cambio —como el de uso— sólo lo posee el objeto en su relación con el hombre, como una propiedad humana o social suya, aunque esta propiedad valiosa no se presente en el objeto (en la mercancía) con la claridad y transparencia con que se da en ella el valor de uso; *b*) que el valor de cambio —como el de uso— no existe, por tanto, en sí, sino en relación con las propiedades naturales, físicas, del objeto que lo soporta, y en relación también con un sujeto —el hombre social—, sin el cual tal objeto no existiría, potencial ni efectivamente, como objeto valioso.

3. Definición del valor

De todo lo anterior podemos deducir una serie de rasgos esenciales que sintetizamos, a su vez, en una definición.

1) No existen valores en sí, como entes ideales o irreales, sino objetos reales (o bienes) que poseen valor.

2) Puesto que los valores no constituyen un mundo de objetos que exista independientemente del mundo de los objetos reales, sólo se dan en la realidad —natural y humana— como propiedades valiosas de los objetos de esta realidad.

3) Los valores requieren, por consiguiente —como condición necesaria—, la existencia de ciertas propiedades reales —naturales o físicas— que constituyen el soporte necesario de las propiedades que consideramos valiosas.

4) Las propiedades reales que sustentan el valor, y sin las cuales no se daría éste, sólo son valiosas potencialmente. Para actualizarse y convertirse en propiedades valiosas efectivas, es indispensable que el objeto se encuentre en relación con el hombre social, con sus intereses o necesidades. De este modo, lo que sólo vale potencialmente, adquiere un valor efectivo.

Así, pues, *el valor no lo poseen los objetos de por sí, sino que éstos lo adquieren gracias a su relación con el hombre como ser social. Pero los objetos, a su vez, sólo pueden ser valiosos cuando están dotados efectivamente de ciertas propiedades objetivas.*

4. Objetivismo y subjetivismo axiológicos

La concepción que hemos esbozado de la naturaleza del valor nos permite enfrentarnos a dos posiciones unilaterales —el subjetivismo y el objetivismo axiológicos— y tratar de superar sus escollos.

Si las cosas no son valiosas de por sí, ¿por qué valen? ¿Valen porque yo —como sujeto empírico, individual— las deseo, y en ese caso sería mi deseo, necesidad o interés lo que confiere su valor a las cosas? De ser así, el valor sería puramente subjetivo. Tal es la tesis del subjetivismo axiológico, que también podríamos considerarlo como psicologismo axiológico, ya que reduce el valor de una cosa a un estado psíquico subjetivo, a una vivencia personal. De acuerdo con esta posición, el valor es subjetivo porque para darse necesita de la existencia de determinadas reacciones psíquicas del sujeto individual con las cuales

viene a identificarse. No deseamos el objeto porque vale —es decir, porque satisface una necesidad nuestra—, sino que vale porque lo deseamos o lo necesitamos. En pocas palabras, lo que deseo o necesito, o también, lo que me agrada o gusta, es lo que vale; a su vez, lo que prefiero, de acuerdo con estas vivencias personales, es lo mejor.

El subjetivismo, por tanto, traslada el valor del objeto al sujeto, y lo hace depender del modo como soy afectado por la presencia del objeto. Esto es bello, por ejemplo, en cuanto que me afecta en cierta forma, al suscitarse en mí una reacción placentera desinteresada. Es decir, la belleza del objeto no es puesta en relación con ciertas propiedades suyas, con cierta estructuración o formación de su materia, sino que se la hace depender de la emoción o el sentimiento que despierta en el sujeto. Tal es la tesis fundamental que, con diferentes matices, o fijando más la atención en un valor que en otro, sostienen los partidarios del subjetivismo axiológico en nuestra época (R. B. Perry, I. A. Richards, Charles Stevenson y Alfred Ayer, entre otros).

Veamos ahora en qué tiene razón y en qué no la tiene esta posición subjetivista.

La tiene al sostener que no hay objetos valiosos de por sí, al margen de toda relación con un sujeto, y, más propiamente, con un sujeto valorizante. Ya hemos defendido anteriormente este argumento y, por ello, no insistiremos ahora en él.

Ahora bien, el subjetivismo yerra al descartar por completo las propiedades del objeto —ya sean las naturales o las creadas por el hombre— que pueden provocar la actitud valorativa del sujeto. De otro modo, ¿cómo podría explicarse que distintos objetos susciten diversas actitudes valorativas en un mismo sujeto, aunque ello no quiera decir que la relación sujeto-objeto tenga un carácter estrictamente individual? Es evidente que la existencia de propiedades objetivas distintas contribuyen a despertar reacciones diversas en el mismo sujeto.

Por otro lado, la reacción del sujeto no es exclusivamente singular. El individuo pertenece a una época, y como ser social se inscribe siempre en la malla de relaciones de determinada sociedad; se encuentra, igualmente, inmerso en una cultura dada,

de la que se nutre espiritualmente, y su apreciación de las cosas o sus juicios de valor, se ajustan a pautas, criterios o valores que él no inventa o descubre personalmente, y que tienen, por tanto, una significación social. Por ello, el modo de ser afectado el sujeto no puede ser reducido a una reacción puramente individual, subjetiva, como sería la de una vivencia espontánea. Aunque la reacción del individuo entrañe, por supuesto, un proceso psíquico —es decir, la serie de vivencias provocadas por la presencia del objeto— la atribución de valor a éste, por parte del sujeto, no es un acto exclusivamente individual ni psíquico. De ahí que el subjetivismo fracase al intentar reducir el valor a una mera vivencia, o estado psíquico, subjetivo. Con todo, debemos reconocer la justeza de la tesis —una vez depurada de su interpretación subjetivista— de que parte el subjetivismo axiológico, a saber: no hay objeto (valioso) sin sujeto (o sea, no hay valores en sí, sino en relación con un sujeto).

Justamente tal es la tesis que rechaza el objetivismo axiológico al afirmar, por el contrario: hay objetos valiosos en sí (es decir, al margen del sujeto).

El objetivismo axiológico tiene antecedentes tan lejanos como los que encontramos en Platón en su doctrina metafísica de las ideas. Lo bello y lo bueno existen idealmente, como entidades supraempíricas, intemporales, inmutables y absolutas que existen en sí y por sí, independientemente de cómo se plasmen en las cosas empíricas, temporales, mudadizas y relativas, e independientemente también de la relación que el hombre pueda mantener con ellas conociéndolas o intuyéndolas. En nuestro tiempo el objetivismo axiológico se halla representado sobre todo, por los filósofos idealistas alemanes Max Scheler y Nikolai Hartmann. Dejando a un lado las diferencias de matiz —no desdeñables— entre sus principales representantes podemos caracterizar esta posición por los siguientes rasgos fundamentales.

1) Los valores constituyen un reino propio, subsistente por sí mismo. Son absolutos, inmutables e incondicionados.

2) Los valores se hallan en una relación peculiar con las cosas reales valiosas que llamamos bienes. En los bienes se en-

carna determinado valor: en las cosas útiles, la utilidad; en las cosas bellas, la belleza, y en los actos buenos de los hombres, la bondad.

3) Los valores son independientes de los bienes en los que se encarnan. Es decir, no necesitan para existir que se encarnen en las cosas reales.

4) Los bienes dependen del valor que encarnan. Sólo son valiosos en la medida en que soportan o plasman un valor.

5) Los valores son inmutables; no cambian con el tiempo ni de una sociedad a otra. Los bienes en que los valores se realizan cambian de una época a otra; son objetos reales, y como tales, condicionados, variables y relativos.

6) Los valores no tienen una existencia real; su modo de existir es —a la manera de las ideas platónicas— ideal.

Todos los rasgos esenciales anteriores pueden sintetizarse en esto: separación radical entre valor y realidad, o independencia de los valores respecto de los bienes en que se encarnan. Tal es la primera tesis fundamental del objetivismo axiológico.

La segunda tesis fundamental de esta concepción axiológica es la independencia de los valores respecto de todo sujeto, y podemos descomponerla en los siguientes rasgos esenciales:

a) Los valores existen en sí y por sí, al margen de toda relación con el hombre como sujeto que pueda conocerlos, aprehenderlos o valorar los bienes en que se encarnan. Son, pues, valores *en sí,* y no *para* el hombre.

b) Como entidades absolutas e independientes, no necesitan ser puestos en relación con los hombres, de la misma manera que tampoco necesitan relacionarse con las cosas (encarnarse en bienes).

c) El hombre puede mantener diversas relaciones con los valores: conociéndolos —es decir, percibiéndolos o captándolos—; produciendo los bienes en que se encarnan (obras de arte, objetos útiles, actos buenos, actos jurídicos, etc.). Pero los valores existen en sí, al margen de las relaciones que los seres humanos puedan mantener con ellos.

d) Pueden variar históricamente las formas de relacionarse

los hombres con los valores (las formas de aprehenderlos o de realizarlos); pueden incluso ser ciegos para percibirlos en una época dada. Sin embargo, ni la ignorancia de un valor ni los cambios históricos en su conocimiento o su realización afectan en nada a la existencia de los valores, ya que éstos existen de un modo intemporal, absoluto e incondicionado.

Las dos tesis fundamentales del objetivismo axiológico, cuyos rasgos esenciales hemos enumerado, podemos sintetizarlas respectivamente así: separación radical entre valor y bien (cosa valiosa), y entre valor y existencia humana. Hagamos ahora unas breves observaciones críticas, completando lo que hemos expuesto anteriormente.

Aunque el objetivismo, al atribuir al valor un carácter absoluto, intemporal e incondicionado, lo separe de los bienes o cosas valiosas, no puede dejar de reconocer que el bien no podría existir como tal (es decir, como una cosa que vale) sin el correspondiente valor. La existencia del valor no presupone necesariamente la de un bien; en cambio, éste presupone forzosamente el valor que se encarna en él. O sea, lo que hay de valioso en una cosa tiene su fuente en el valor que existe con independencia de ella. Pero esta existencia de un valor no encarnado, o que no necesita plasmarse en algo real, suscita problemas que, al no ser resueltos, conducen a consecuencias absurdas. Por ejemplo, ¿qué sentido tendría la solidaridad, la lealtad o la amistad como valores si no existieran los sujetos humanos que pueden ser solidarios, leales o amigos? ¿Qué solidaridad podría existir —aunque fuera idealmente— si no existieran los sujetos que han de practicarla y sus actos solidarios? Algo semejante pudiéramos decir de la separación radical entre la utilidad y las cosas útiles, la justicia y los hombres justos, etc. Todos los valores que conocemos tienen —o han tenido— sentido en relación con el hombre, y solamente en esta relación. No conocemos nada valioso que no lo sea —o haya sido— para el hombre. El hecho de que ni siquiera podamos imaginar un valor que no exija esa relación o de que no podamos concebirlo al margen de ella, ¿no es una prueba de que carece de sentido hablar de un valor exis-

tente en sí y por sí, que no exija necesariamente ser puesto en relación con el hombre, como fuente y fundamento de ellos?

Por otro lado, ¿cómo puede entenderse un valor no realizado, autosuficiente, absoluto, si no se asumen todas las implicaciones metafísicas que lleva consigo un objetivismo de tipo platónico? Lo no realizado o no encarnado sólo puede existir ciertamente de un modo ideal, pero lo ideal sólo existe, a su vez, como creación o invención del hombre. Por ello, no hay valores indiferentes a su realización, ya que el hombre los crea al producir bienes que los encarnen, o para apreciar las cosas reales conforme a ellos.

5. La objetividad de los valores

Ni el objetivismo ni el subjetivismo logran explicar satisfactoriamente el modo de ser de los valores. Éstos no se reducen a las vivencias del sujeto que valora ni existen en sí, como un mundo de objetos independientes cuyo valor se determine exclusivamente por sus propiedades naturales objetivas. Los valores existen para un sujeto, entendido éste no en un sentido puramente individual, sino como ser social; exigen, asimismo, un sustrato material, sensible, separado del cual carece de sentido.

Es el hombre —como ser histórico-social, y con su actividad práctica— el que crea los valores y los bienes en que se encarnan, y al margen de los cuales sólo existen como proyectos u objetos ideales. Los valores son, pues, creaciones humanas, y sólo existen y se realizan *en* el hombre y *por* el hombre.

Las cosas no creadas por el hombre (los seres naturales) sólo adquieren un valor al entrar en una relación peculiar con él, al integrarse en su mundo como cosas humanas o humanizadas. Sus propiedades naturales, objetivas, sólo se vuelven valiosas cuando sirven a fines o necesidades de los hombres, y cuando adquieren, por tanto, el modo de ser peculiar de un objeto natural humano.

Así, pues, los valores poseen una objetividad peculiar que se distingue de la objetividad meramente natural o física de los objetos que existen o pueden existir al margen del hombre, con

anterioridad a —o al margen de— la sociedad. La objetividad de los valores no es, pues, *ni* la de las ideas platónicas (seres ideales) ni la de los objetos físicos (seres reales, sensibles). Es una objetividad peculiar —humana, social—, que no puede reducirse al acto psíquico de un sujeto individual ni tampoco a las propiedades naturales de un objeto real. Se trata de una objetividad que trasciende el marco de un individuo o de un grupo social determinado, pero que no rebasa el ámbito del hombre como ser histórico-social. Los valores, en suma, no existen en sí y por sí al margen de los objetos reales —cuyas propiedades objetivas se dan entonces como propiedades valiosas (es decir, humanas, sociales)—, ni tampoco al margen de la relación con un sujeto (el hombre social). Existen, pues, objetivamente, es decir, con una objetividad social. Los valores, por ende, únicamente se dan *en* un mundo social; es decir, *por* y *para* el hombre.

6. Valores morales y no morales

Hasta ahora nos hemos ocupado, sobre todo, de los valores que se encarnan en las cosas reales y exigen propiamente un sustrato material, sensible. Los objetos valiosos pueden ser naturales, es decir, como los que existen en su estado originario al margen o independientemente del trabajo humano (el aire, el agua o una planta silvestre), o artificiales, producidos o creados por el hombre (como las cosas útiles o las obras de arte). Pero, de estos dos tipos de objetos no cabe decir que sean buenos desde un punto de vista moral; los valores que encarnan o realizan son, en distintos casos, los de la utilidad o la belleza. A veces suele hablarse de la «bondad» de dichos objetos y, con este motivo, se emplean expresiones como las siguientes: «éste es un buen reloj», «el agua que estamos bebiendo ahora es buena», «*X* ha escrito un buen poema», etc. Pero el uso de «bueno» en semejantes expresiones no tienen ningún significado moral. Un «buen» reloj es un reloj que realiza positivamente el valor correspondiente: el de la utilidad; o sea, cumple satisfactoriamente la necesidad humana concreta a la que sirve. Un «buen» reloj es un

objeto «útil». Y algo análogo podemos decir del agua al calificarla de «buena»; con ello queremos decir que satisface positivamente, desde el punto de vista de nuestra salud, la necesidad orgánica que ha de satisfacer. Y un «buen» poema es aquel que, por su estructura, por su lenguaje, cumple satisfactoriamente como objeto estético u obra de arte, la necesidad estética humana a la que sirve.

En todos estos casos, el vocablo «bueno» subraya el hecho de que el objeto en cuestión ha realizado positivamente el valor que estaba llamado a encarnar, sirviendo adecuadamente al fin o a la necesidad humana correspondientes. En todos estos casos también la palabra «bueno» tiene un significado axiológico positivo —con respecto al valor «utilidad» o al valor «belleza»—, pero carece de significado moral alguno.

La relación entre el objeto y la necesidad humana correspondiente es una relación intrínseca, propia, en la que el primero adquiere su estatuto como objeto valioso, integrándose de acuerdo con ella, como un objeto humano específico. Esta relación intrínseca con determinada necesidad humana, y no con otra, es la que determina la calificación axiológica del *bien* correspondiente, así como el tipo de valor que ha de ser atribuido al objeto o acto humano en cuestión. Por ello, el uso del término «bueno» no puede llevarnos a confundir lo «bueno» en sentido general, referente a cualquier valor («buen» libro, «buena» escultura, «buen» código, «buen» reloj, etc.), y lo «bueno» en sentido estricto con un significado moral. Podemos hablar de la «bondad» de un cuchillo en cuanto que satisface positivamente la función de cortar para la que fue producido. Pero el cuchillo —y la función correspondiente— puede estar al servicio de diferentes fines; puede ser utilizado, por ejemplo, para realizar un acto *malo* desde el ángulo moral, como es el asesinato de una persona. Desde el punto de vista de su utilidad o funcionalidad, el cuchillo no dejará de ser «bueno», por haber servido para realizar un acto reprobable. Por el contrario, sigue siendo «bueno», y tanto más cuanto más efectivamente haya servido al asesino, pero esa «bondad» instrumental o funcional queda a salvo de toda calificación moral, pese a haber servido de medio o instrumento para reali-

zar un acto moralmente malo. La calificación moral recae aquí sobre el acto de asesinar, al servicio del cual ha estado el cuchillo. No es el cuchillo —éticamente neutral, como lo son en general los instrumentos, las máquinas, o la técnica en general— lo que puede ser calificado desde el punto de vista moral, sino su uso; es decir, los actos humanos de utilización al servicio de determinados fines, intereses o necesidades.

Así, pues, los objetos útiles, aunque se trate de objetos producidos por el hombre, no encarnan valores morales, aunque puedan hallarse en una relación instrumental con dichos valores (como hemos visto en el ejemplo anterior del cuchillo). Por ello, dichos objetos deben ser excluidos del reino de los objetos valiosos que pueden ser calificados moralmente. Cuando el término «bondad» se aplica a ellos («buen» cuchillo) debe entenderse con el significado axiológico correspondiente, no propiamente moral.

Los valores morales únicamente se dan en actos o productos humanos. Sólo lo que tiene una significación humana puede ser valorado moralmente, pero, a su vez, sólo los actos o productos que los hombres pueden reconocer como suyos, es decir, los realizados consciente y libremente, y con respecto a los cuales se les puede atribuir una responsabilidad moral. En este sentido, podemos calificar moralmente la conducta de los individuos o de grupos sociales, las intenciones de sus actos, y sus resultados y consecuencias, las actividades de las instituciones sociales, etc. Ahora bien, un mismo producto humano puede soportar varios valores, aunque uno de ellos sea el determinante. Así, por ejemplo, una obra de arte puede tener no sólo un valor estético, sino también político o moral. Es perfectamente legítimo abstraer un valor de esta constelación de valores, pero a condición de no reducir un valor a otro.

Puedo juzgar una obra de arte por su valor religioso o político, pero siempre que no se pretenda con ello deducir de esos valores su valor propiamente estético. Quien condena una obra de arte desde el punto de vista moral no dice nada que afecte a su valor estético; simplemente está afirmando que en dicha obra no se realiza el valor moral que él considera que debiera

realizarse en ella. Un mismo acto o producto humano puede ser valorado, por tanto, desde diversos ángulos en cuanto que en él se encarnan o realizan distintos valores. Pero, aunque los valores se conjuguen en un mismo objeto, no deben ser confundidos. Esto se aplica de un modo especial a los valores morales y no morales. Al establecer la distinción entre los primeros y los segundos, hay que tener presente que los valores morales sólo se encarnan en actos o productos humanos, y, dentro de éstos, en aquellos que se realizan libremente, es decir, consciente y voluntariamente.

Capítulo 7

LA VALORACIÓN MORAL

1. Carácter concreto de la valoración moral

Entendemos por valoración la atribución del valor correspondiente a actos o productos humanos. La valoración moral comprende estos tres elementos: *a*) el valor atribuible; *b*) el objeto valorado (actos o normales morales), y *c*) el sujeto que valora.

No nos ocuparemos de cada uno de estos elementos por separado, ya que han sido estudiados, o habrán de serlo en los capítulos respectivos. Nos limitaremos ahora a una caracterización general de la valoración moral para pasar inmediatamente al examen del valor moral fundamental: la bondad.

Si la valoración es el acto de atribuir valor a un acto o producto humanos por un sujeto humano, ello implica necesariamente tomar en cuenta las condiciones concretas en que se valora y el carácter concreto de los elementos que intervienen en la valoración.

En primer lugar, hay que tener presente que el valor se atribuye a un objeto social, establecido o creado por el hombre en el curso de su actividad histórico-social. Por tanto, la valoración, por ser atribución de un valor así constituido, tiene también un carácter concreto, histórico-social. Puesto que no existen en sí, sino *por* y *para* el hombre, los valores se concretizan de acuerdo con las formas que adopta la existencia del hombre como ser histórico-social.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que los objetos valorados son actos propiamente humanos y que, por tanto, los seres inanimados o los actos animales —como ya hemos subrayado— no pueden ser objeto de valoración moral. Pero no todos los actos humanos se hallan sujetos a semejante valoración —a una aprobación o reprobación en el sentido moral—, sino sólo aquellos que afectan por sus resultados y consecuencias a otros. Así, por ejemplo, el levantamiento de una piedra que encuentro en un terreno desértico no puede ser valorado moralmente, ya que no afecta a los intereses de otro (si se trata, por supuesto, de un lugar deshabitado); en cambio, levantar una piedra en la calle, evitando con ello un peligro a un transeúnte, sí tiene un significado moral. Así, pues, puedo atribuir valor moral a un acto si —y sólo si— tiene consecuencias que afectan a otros individuos, a un grupo social o la sociedad entera.

Al tener que tomar en cuenta esta relación entre el acto de un individuo y los demás, el objeto de la valoración se inscribe necesariamente en un contexto histórico-social, de acuerdo con el cual dicha relación adquiere o no un sentido moral. Veamos, por ejemplo, lo que sucede a este respecto con una actividad humana como el trabajo. En una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre —y, más particularmente, en la de la producción de plusvalía—, la actividad laboriosa es puramente económica, y carece de significado moral. Para el propietario de los medios de producción, que se apropia a su vez de los productos creados por el obrero, le son indiferentes las consecuencias de su trabajo para el mismo, es decir, para el trabajador como hombre concreto, o para los demás en su existencia propiamente humana. El trabajo escapa así a toda valoración moral; es un acto puramente económico, y como tal lucrativo. Para el obrero que no se reconoce en su trabajo y que ve a éste como un medio para subsistir, carece también de significación moral; sólo un estímulo material, meramente económico, puede impulsarle a realizarlo. En esas condiciones sociales concretas, no se podría reprobar moralmente el modo como ejerce su actividad. Otra cosa sucede en una sociedad en la que el trabajo deja de ser una mercancía y éste recobra su significación social, como actividad

creadora que sirve a la sociedad entera. En esas condiciones, rehuirlo o efectuarlo exclusivamente por un estímulo material se convierte en un acto reprobable desde el punto de vista moral. Vemos, pues, que los actos humanos no pueden ser valorados aisladamente, sino dentro de un contexto histórico-social en el seno del cual cobra sentido el atribuirles determinado valor.

Finalmente, la valoración es siempre atribución del valor por un sujeto. Éste se sitúa, con ello, ante el acto de otro, aprobándolo o reprobándolo. Juzga así cómo le afecta no ya a él personalmente, sino a otros individuos, o a una comunidad entera. Pero el sujeto que expresa de este modo su actitud ante ciertos actos, lo hace como un ser social y no como un sujeto meramente individual que dé libre cauce a sus vivencias o emociones personales. Forma parte de una sociedad, o de un sector social determinado, a la vez que es hijo de su tiempo, y, por tanto, se encuentra inserto en un reino del valor (de principios, valores y normas) que él no inventa ni descubre personalmente; su valoración, por ende, no es el acto exclusivo de una conciencia empírica, individual. Pero tampoco lo es de un yo abstracto, o de una conciencia valorativa en general, sino de la conciencia de un individuo que, por pertenecer a un ser histórico y social, se halla arraigada en su tiempo y en su comunidad.

Así, pues, por el valor atribuido, por el objeto valorado y por el sujeto que valora, la valoración tiene siempre un carácter concreto; o sea, es la atribución de un valor concreto en una situación dada.

2. Lo bueno como valor

El acto moral aspira a ser una realización de lo «bueno». Un acto moral positivo es un acto valioso moralmente, y lo es justamente en cuanto lo consideramos «bueno»; es decir, encarnando o plasmando el valor de la bondad. Pero, ¿qué es lo bueno?

Al responder a esta pregunta, la mayoría de los tratadistas morales han pretendido encontrar lo bueno en general, absoluto,

intrínseco e incondicionado; lo bueno en todo lugar y tiempo, en todas las circunstancias, cualquiera que sea el acto moral de que se trate, o la situación concreta en que éste se efectúe. Partiendo del reconocimiento de que los hombres, al comportarse moralmente, aspiran al bien, es decir, a realizar actos moralmente buenos, se pugna por dar una respuesta universalmente válida a la pregunta acerca de lo bueno.

Al descartarse el término «bueno» en un sentido no moral («buen» reloj, «buena» cosecha, «buen» poema), dicho término designa exclusivamente ciertos actos humanos que consideramos positivos o valiosos desde el punto de vista moral. Reservamos, consecuentemente, el término «malo» para calificar los actos morales de signo opuesto.

Lo bueno y lo malo se hallan en una relación recíproca y constituyen un par de conceptos axiológicos inseparables y opuestos. Definir lo bueno implica, pues, definir lo malo. Toda concepción de lo bueno entraña necesariamente, de un modo explícito o implícito, una concepción de lo malo. Pero no se trata de una conexión puramente lógica, sino histórica y real: de una época a otra, o de una a otra sociedad, cambian las ideas de lo bueno y lo malo. En los pueblos primitivos, lo bueno es ante todo la valentía, y lo malo, la cobardía. Con la división de la sociedad en clases, pierde su significado universal humano; ya no todos los hombres son, o pueden ser, buenos, sino sólo un sector o una minoría de ellos: los hombres libres; los otros —los esclavos— no pueden ser buenos ni malos, por la sencilla razón de que no son considerados propiamente seres humanos, dotados de razón, sino cosas o instrumentos. Así sucede, por ejemplo, en la Grecia antigua. En la Edad Media, es bueno lo que proviene de la voluntad divina o concuerda con ella, y malo o diabólico, lo que la contradice.

En los tiempos modernos, lo bueno es lo que concuerda con la naturaleza humana, entendida ésta de un modo universal y abstracto; las ideas de lo bueno y lo malo tienen también, por ello, un carácter universal, concordante con esa verdadera naturaleza del hombre como ser racional o espiritual, dada de una vez y para siempre. Pero tras esta universalidad de la idea de lo

bueno (que se pone claramente de manifiesto en la ética de Kant, lo bueno lo es absolutamente, sin restricción o condición alguna), se esconden aspiraciones e intereses humanos concretos que son, sobre todo, los de la clase social dominante. Ninguna clase social acepta como «bueno» lo que entra en contradicción con sus intereses sociales. Por ello, lo bueno para una clase, en una misma sociedad, no lo es para otra. Pero ello no significa que lo bueno pierda todo contenido objetivo, pues cuando una clase social —en su fase ascensional— tiene intereses propios que se confunden con los del progreso histórico y social, su idea de lo bueno —en contradicción con la de una clase social ya decadente, que se aferra a su particularidad— contribuye a una concepción más universal de lo bueno, aunque esta universalidad se presente todavía un tanto abstractamente, como sucede con la «buena voluntad» en Kant. Lo bueno, en este sentido, resulta entonces más provechoso para una moral universal humana —a la que tiende, como ya hemos señalado, el progreso moral— que lo bueno en el sentido estrecho y limitado de la moral anterior, la esclavista, o la moral feudal-aristocrática.

Así, pues, las ideas de lo bueno y lo malo cambian históricamente de acuerdo con las diferentes funciones de la moral efectiva de cada época, y esos cambios se reflejan bajo la forma de nuevos conceptos en las doctrinas éticas. Tomando en cuenta la aspiración común de los hombres de alcanzar lo bueno por considerarlo el valor moral fundamental, aunque siempre de acuerdo con sus aspiraciones concretas en cada época o en cada sociedad, veamos —en el plano de la teoría ética— algunas de las respuestas principales a la pregunta acerca de la naturaleza de lo bueno. Entre estas concepciones principales, tenemos las que definen lo bueno como felicidad, placer, buena voluntad o utilidad.

Hemos de advertir que dichas concepciones no agotan el repertorio de las definiciones dadas en el pensamiento ético, ya que lo bueno ha sido caracterizado también como la verdad, el poder, la riqueza, Dios, etc. Del examen de las concepciones citadas en primer lugar, así como de las relaciones entre ellas (ya que la felicidad se hace descansar también en el placer, o en lo útil), extraeremos finalmente algunas conclusiones propias tendientes

a considerar lo bueno, sobre la base de la aportación de dichas respuestas, con un contenido más concreto, y acorde con nuestro tiempo.

3. Lo bueno como felicidad (Eudemonismo)

La tesis de que la felicidad es lo único bueno, o el sumo bien, ha sido sostenida reiteradas veces a lo largo de la historia del pensamiento ético. Fue Aristóteles el primero que sostuvo que es el más alto de los bienes, y que todos los hombres aspiran a la felicidad (*eudaimonía,* en griego). Pero, de acuerdo con las condiciones sociales de su tiempo, en el que priva —como ya hemos señalado— el desprecio por el trabajo físico, Aristóteles considera que la felicidad del hombre reside en el ejercicio de la razón, que es la facultad humana peculiar. Ahora bien, aunque la felicidad consiste en el cultivo de la contemplación o actividad teórica, propia de la razón, requiere a su vez de una serie de condiciones necesarias, entre las cuales figuran dos muy importantes: seguridad económica (es decir, posesión de cierta cantidad de bienes materiales) y libertad personal. Sin ellas, los hombres no pueden ser felices, y, por ello, no pueden serlo los esclavos. Así, pues, para Aristóteles —reflejando claramente la realidad social de su época— la felicidad sólo está al alcance de un sector privilegiado de la sociedad, del que estaban excluidos no sólo los esclavos, sino también las mujeres.

Partiendo de la imposibilidad de alcanzar la verdadera felicidad aquí en la Tierra, la ética cristiana traslada su consecución a un mundo ultraterreno. La felicidad sólo puede obtenerse en el cielo como una compensación a la infelicidad terrena. De este modo, una felicidad ideal e ilusoria viene a sustituir a la felicidad mundana y real.

El pensamiento ético moderno, particularmente el de los filósofos ilustrados y materialistas franceses del siglo XVIII, plantea el derecho de los hombres a ser felices en este mundo, pero la felicidad la conciben en un plano abstracto, ideal, al margen de las condiciones concretas de la vida social que favorecen su

consecución o que la obstaculizan. Estos pensadores situaban el problema de la felicidad en el mundo terreno, pero, al concebir al hombre de un modo abstracto, olvidaban lo que Aristóteles había señalado pese a los límites de clase de su concepción, a saber: que el estado de felicidad exige ciertas condiciones concretas —determinada situación económica y libertad personal— sin las cuales sería imposible.

Este modo aristotélico de abordar el problema de la felicidad no sólo no ha perdido fuerza en nuestros días, sino que incluso se ha reforzado. En efecto, hoy vemos con más claridad que nunca que la felicidad no puede desligarse de la existencia de ciertas condiciones sociales que la acercan o la alejan para amplios sectores de la sociedad. Los hombres no pueden ser verdaderamente felices en la miseria, la explotación, la falta de libertades políticas, la discriminación racial, etc. Pero, por otro lado, se caería en una posición simplista si se pensara que la creación de las condiciones sociales favorables a la desaparición de males que sumen en la mayor infelicidad a tantos seres humanos, bastaría para traer a todos y cada uno de los individuos su felicidad personal. Los individuos como tales pueden encontrar graves obstáculos en el logro de su felicidad, que no pueden desaparecer ni siquiera en las condiciones sociales más favorables. Tales son, por ejemplo, los obstáculos a su felicidad que surgen —como fracasos— en el amor, en el ejercicio de una profesión o en el cumplimiento de nuestra vocación, o también como golpes inevitables descargados por las enfermedades o la muerte. Pero las condiciones sociales no dejan de influir incluso en la felicidad personal, ya que de ellas depende, en gran parte, el que contemos o no con los medios para no hundirnos totalmente en el infortunio, y poder salir de él.

El problema de la felicidad no puede plantearse tampoco sin tener presente su contenido concreto, es decir, el tipo de felicidad que se busca, y en el que los hombres en una situación dada ven la realización de sus más caras aspiraciones personales. También aquí hay que tener presente los nexos entre la felicidad y las relaciones sociales que contribuyen a forjar una imagen de ella que los individuos hacen suya. Así, por ejemplo, en una sociedad

en la que domina la apropiación privada y en la que el hombre vale, ante todo, no por lo que *es,* sino por lo que *tiene,* la felicidad se cifra en la posesión de bienes materiales, y particularmente en la adquisición de aquello que tiene la cualidad de apropiarse de todos los objetos, y de dotar de verdadero ser a quien lo posee, o sea: el dinero. En una sociedad así constituida, la felicidad se cifra, por tanto, en la satisfacción del «espíritu del tener», en la posesión de dinero, y en ella el hombre rico, en sentido material, será feliz, en tanto que el pobre, el desposeído, será desdichado. Aquí el sistema económico-social da un contenido concreto al concepto de felicidad —como satisfacción de las tendencias egoístas, o del «espíritu de posesión» del individuo—; a su vez, la búsqueda de esa felicidad contribuye, asimismo, a fortalecer y desarrollar el sistema. Con esto vemos cómo una sociedad determinada forja su propio concepto de la felicidad, y cómo este concepto responde, a su vez, a las necesidades de las fuerzas sociales empeñadas en mantener su osamenta social.

En conclusión: la tesis de que la felicidad es lo único bueno resulta demasiado general si no se precisa su contenido concreto. Este contenido varía de acuerdo con las relaciones sociales que lo determinan, y a cuyos intereses responde. Es lo que vemos, al cifrarse la felicidad en la contemplación en la sociedad esclavista griega, o en la posesión de dinero en la sociedad burguesa moderna. Resulta así que la felicidad no puede concebirse como algo abstracto al margen de unas condiciones sociales dadas, y que estas condiciones no favorecen u obstaculizan la felicidad en general, sino una felicidad concreta. Por ello, no puede considerarse —como acorde con una naturaleza humana en general— la felicidad que hoy se cifra en las tendencias egoístas del individuo, o en su «espíritu de posesión». En una sociedad en la que no rija el principio de la apropiación privada ni la omnipotencia del dinero, y en la que el destino personal no puede concebirse separado del de la comunidad, los hombres habrán de buscar otro tipo de felicidad.

4. Lo bueno como placer (Hedonismo)

Antes de examinar las tesis básicas del hedonismo ético (de *hedoné*; en griego, placer), hay que distinguir dos sentidos del término placer, que a veces se confunden: 1) como sentimiento o estado afectivo placentero que acompaña a diferentes experiencias (encuentro casual con un viejo amigo, contemplación de un cuadro, solución de un problema matemático, etc.), y cuyo opuesto es el «displacer», o estado afectivo desagradable que acompaña a ciertas experiencias (encuentro con una persona que se detesta, lectura de una mala novela, torcedura de un tobillo, etcétera); 2) como sensación agradable producida por ciertos estímulos (un cosquilleo, un buen vaso de vino, etc), y cuyo opuesto es el dolor o sensación localizable en alguna parte del cuerpo (dolor en la espalda, por ejemplo).

Cuando los hedonistas afirman que lo bueno es el placer, y lo malo es lo opuesto, se refieren a los dos sentidos citados en primer lugar. Admitida esta distinción, puede comprenderse que, al sostener Epicuro que cada quien debe buscar el máximo placer, no se refiere a los placeres sensibles, inmediatos y fugaces, como los que proporcionan la comida, la bebida o el sexo, y cuya satisfacción reiterada o inmoderada acaba por acarrear males (dolores, desarreglos, hastío, etc.), sino a placeres más duraderos y superiores, como los intelectuales y estéticos.

Veamos ahora las tesis fundamentales del hedonismo, así como las dificultades que suscitan.

1) *Todo placer o goce es intrínsecamente bueno*

Esta tesis se funda en el hecho psicológico de que todos los hombres desean el placer como fin, hecho que puede ser reconocido si es interpretado en el sentido de que los hombres prefieren el placer al displacer, o dolor. Pero, de acuerdo con nuestra crítica del subjetivismo axiológico, una cosa no puede ser buena solamente porque se la desee. Incluso aunque se acepte que el placer es intrínsecamente bueno, en cuanto que es deseable o preferible al dolor, la bondad moral de un acto placentero no puede

ser aislado de sus consecuencias. Recordemos a este respecto «el placer de la venganza»; quien lleva a cabo una calculada y pérfida venganza puede experimentar un placer pleno, pero impregnado moralmente de las consecuencias y de la naturaleza negativa del acto.

A esto podrá replicar el hedonista que el placer experimentado por el vengador es intrínsecamente bueno, o que es un «buen» placer. Pero aquí nos encontramos con un significado extramoral de «bueno» que ya habíamos descartado. Lo cierto es que sólo así —y no en su sentido intrínseco— el placer adquiere una calificación moral. Por tanto, para que tenga una significación ética debo juzgarlo no intrínsecamente (como placer en sí), sino extrínsecamente (placer en relación con la naturaleza o las consecuencias del acto). Pero, entonces, un «buen» placer no es necesariamente bueno en un sentido moral; o sea, la tesis que estamos examinando y según la cual todo placer, considerado en sí mismo, independientemente de la naturaleza del acto o de sus consecuencias, es bueno (es decir, intrínsecamente), es una tesis falsa.

2) *Sólo el placer es intrínsecamente bueno*

Con esta tesis se contribuye a borrar de nuevo la línea divisoria entre lo bueno y lo malo en sentido moral, ya que el placer acompaña a las experiencias más variadas, incluyendo aquellas que —como la contemplación de un cuadro— no tienen —al menos esencialmente— un significado moral. Por otro lado, una buena acción —en sentido moral— también produce satisfacción en quien la ejecuta; pero, de acuerdo con la doctrina hedonista, su valor moral radicaría no en una bondad intrínseca, o inherente al acto o a sus consecuencias, sino al placer que produce. Pero ya hemos visto que una acción moralmente negativa también produce placer: lo siente, por ejemplo, el asaltante que ataca de improviso a un desprevenido transeúnte, en tanto que el desvalijado noctámbulo experimenta displacer o dolor. Para el hedonista, la bondad intrínseca estaría en el primer acto, y la maldad en el segundo. La bondad y la maldad en sentido moral tendrían, pues, un valor puramente instrumental; es decir, tanto una como

otra estarían al servicio de lo único que es intrínsecamente bueno: el placer. Pero, con ello, hemos quedado fuera del verdadero dominio de la moral.

3) *La bondad de un acto o experiencia depende del (o es proporcional a la cantidad de) placer que contiene*

A diferencia de las dos tesis anteriores que son compartidas por todos los hedonistas éticos, en esta tercera se oponen los hedonistas cuantitativos (como Epicuro y Bentham, para los cuales las diferencias cualitativas de placer no implican diferencia alguguna en cuanto al valor o bondad), y los hedonistas cualitativos (como John Stuart Mill), para los cuales las diferencias cualitativas producen diferencias de valor. O sea: para los hedonistas cuantitativos, la bondad depende de la cantidad de placer, mientras que para los hedonistas cualitativos las diferencias cualitativas de placer producen diferencias de valor.

Con respecto a las tesis de unos y otros puede objetarse lo siguiente:

a) Contra los hedonistas cuantitativos: muchas personas obtienen más cantidad de placer escuchando una canción ramplona, de música pegadiza al oído, que una sinfonía de Strawinsky; de aquí habría que sacar la absurda conclusión de que aquélla es más valiosa que la segunda, ya que proporciona más placer. Por otro lado, hay que dudar de la posibilidad de medir y comparar los placeres si no es sobre la base de estimaciones subjetivas; pero, si es así, ¿cómo se puede calcular el valor intrínseco en términos cuantitativos, o sea, su proporcionalidad respecto a la cantidad de placer?

b) Contra los hedonistas cualitativos: puede establecerse ciertamente —como ya hemos señalado— una diferencia entre el placer como estado afectivo que acompaña a ciertas experiencias, y el placer como sensación agradable provocada por ciertos estímulos, pero no es tan claro que pueda establecerse una diferencia cualitativa —no sólo de intensidad— entre los estados hedónicos que acompañan a diferentes experiencias (morales, estéticas, políticas, etc.) o, con respecto a una misma experiencia,

hasta el punto de que puedan registrarse en esos estados hedónicos rasgos lo suficientemente precisos como para establecer diferencias de valor.

Por último, al hedonismo ético en general puede hacérsele la misma crítica que a todo subjetivismo axiológico, ya que reduce un valor —«lo bueno» en este caso— a reacciones psíquicas o vivencias subjetivas. Y se le puede objetar asimismo que comete la falacia lógica que estriba en deducir, de un juicio de hecho acerca del comportamiento psicológico de los hombres («todos los hombres desean el placer como fin»), un juicio de valor («sólo el placer es bueno»). El juicio de hecho actúa como premisa; el de valor, como conclusión. Ahora bien, como se acepta generalmente desde Hume, es ilegítimo desde el punto de vista lógico pasar de semejante premisa a tal conclusión.

5. Lo bueno como «buena voluntad» (Formalismo kantiano)

Kant considera que lo bueno ha de ser algo incondicionado, sin restricción alguna; es decir, no depende de circunstancias o condiciones que escapen a nuestro control ni tampoco de las consecuencias de nuestros actos. Pero ¿hay algo bueno en este sentido absoluto, irrestricto o incondicionado? Veamos las dos concepciones de lo bueno examinadas anteriormente.

La felicidad se halla sujeta a ciertas condiciones, y si no se dan éstas —como ya advertía Aristóteles— no se puede ser feliz. Lo bueno como felicidad entraña una bondad condicionada. Otras cosas o cualidades humanas, como la moderación, el autocontrol o la reflexión serena, son buenas, pero no en toda situación o circunstancia. Un criminal puede autocontrolarse para cometer más perfectamente su crimen, es decir, para acentuar la maldad de su acción. El valor, la lealtad y otras cualidades de los hombres son buenas, pero no de un modo irrestricto, ya que pueden estar al servicio de fines moralmente reprobables (el asesino puede hacer gala de cierto valor, sin el cual no podría compor-

tarse como tal, y la lealtad mutua forma parte del código de «honor» de los delincuentes). Y por lo que toca a la concepción de lo bueno como placer, ya hemos subrayado que éste puede acompañar a actos o experiencias de signo moral opuesto.

¿Qué es entonces lo que puede ser bueno de un modo absoluto, sin restricción alguna, en toda circunstancia y en todo momento, y cualesquiera que sean los resultados o consecuencias de nuestra acción?

He aquí la respuesta de Kant: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible concebir nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. 1). Y un poco más adelante agrega: «La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su aptitud para alcanzar un fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que pudiéramos obtener por medio de ella».

Pero esta buena voluntad no debe ser confundida con un mero deseo que se quede sólo en eso, sin echar mano de todos los medios de que dispone, o en una simple intención que no va más allá de ella, es decir, sin intentar ponerla en práctica. Por el contrario, se trata de un intento de hacer algo, aunque ciertamente no se consiga lo que se quería, o aunque las consecuencias de nuestra acción no respondan a nuestro propósito. Por ello dice también Kant, en la misma obra, tratando de que quede bien claro lo que entiende por «buena voluntad»: «Aun cuando se diera el caso de que, por una particular ingratitud de la fortuna, o la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de realizar su propósito; incluso si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera conseguir nada y sólo quedase la buena voluntad —no, desde luego, como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están a nuestro alcance—, sería esa buena voluntad como una joya que brilla por sí misma, como algo que tiene en sí mismo su pleno valor. La utilidad o la inutilidad no pueden añadir ni quitar nada a ese valor».

Así, pues, la buena voluntad no se ve afectada —no deja de ser buena— por el hecho de que las circunstancias o condiciones impidan que se cumplan sus propósitos, pero tampoco puede reducirse a la buena intención que se queda en un simple deseo. Tampoco basta actuar *conforme al deber.* Así. por ejemplo, es un deber nuestro cumplir lo prometido. Pero este deber puede ser cumplido por diversas razones: por las ventajas que podamos obtener de ello; por temor a las consecuencias de su incumplimiento; por una inclinación nuestra a obrar así, etc. En todos esos casos se ha cumplido lo prometido; es decir, se ha actuado *conforme al deber,* pero *no por deber.* En ninguno de esos casos, a juicio de Kant, resplandece lo único que es bueno moralmente sin condición o restricción algunas: la buena voluntad, o sea, la voluntad que actúa no sólo de acuerdo con el deber, sino por respeto al deber, determinada única y exclusivamente por la razón.

Pero ¿qué voluntad es esta y dónde podemos hallarla? Esta buena voluntad, independiente de las circunstancias y de las inclinaciones e intereses humanos concretos, y sólo determinada por la razón, no es la voluntad de los hombres reales, determinados histórica y socialmente, e insertos en la malla de las exigencias, intereses y aspiraciones de su existencia efectiva. Lo bueno, así concebido —como «buena voluntad»—, se inscribe en un mundo ideal, ahistórico e intemporal, que se convierte para los hombres reales en un nuevo «más allá».

Contra esta concepción formalista y apriorística de lo bueno, pueden formularse las objeciones siguientes:

1) Por su carácter abstracto, formal y universal, esta moral de la «buena voluntad» es impotente e infructuosa en el mundo concreto de los hombres reales para regular efectivamente sus relaciones mutuas.

2) Si la «buena voluntad» no es un mero deseo, es evidente que no puede ser juzgado sólo desde el ángulo del sujeto que la posee, sino también desde el ángulo del que se ve afectado por ella. Por tanto, desde el momento en que otro sujeto humano está implicado —y no como puro objeto de mi «buena voluntad»,

sino como persona—, debo ponerla en relación con él, y hacer frente a los problemas que esta relación plantea.

3) Si en cada acto moral no puedo desentenderme del que es afectado por él, no puedo ignorar entonces las consecuencias que lo afectan práctica y efectivamente, aunque no afecten a mi «buena voluntad».

4) Si el otro —como persona— debe ser tomado en cuenta, ¿por qué hemos de preferir una voluntad buena, pero impotente, o que siendo pura puede incluso acarrearle males, a una voluntad no tan «buena» o tan «pura» que, sin embargo, le aporta más bien al otro?

5) Si la «buena voluntad» no basta para evitar a otro las malas consecuencias de su acción, ¿puede desentenderse el sujeto de ella, de lo que pudiera evitar esas consecuencias negativas; por ejemplo, el conocimiento de determinadas circunstancias? O también, ¿una «buena voluntad» que por ignorancia de las circunstancias, que pudo y debió conocer, tiene consecuencias negativas para otro, podría ser considerada verdaderamente buena?

6) Al privar de todo valor moral a lo que se cumple por un impulso o inclinación, y admitir sólo como bueno lo que se cumple *por deber,* surgen una serie de dificultades. ¿Quién es más bueno moralmente: quien no roba por la convicción de que ése es su deber, o el que se abstiene de hacerlo no por esa convicción, sino tras de una larga y dura lucha para vencer sus tentaciones e inclinaciones? ¿Por qué el ladrón que ha de recorrer un duro y, a veces, largo camino para abstenerse de robar habría de tener menos valor moral que el que se abstiene de hacerlo, sin necesidad de librar esa dura lucha, porque está plenamente convencido de que ése es su deber? Pero, por otro lado, si consideramos que el ladrón, en este caso, es más bueno moralmente, nos encontraríamos entonces con la paradoja de que el hombre más conformado o más hecho desde el punto de vista moral tendría menos valor, al actuar, que el menos conformado moralmente. Pero la paradoja sólo se produce por esta tajante oposición kantiana entre actuar *por deber,* y cualquier otro tipo de obrar que no tenga por base este motivo, aunque se trate de un obrar *conforme al deber.*

En suma, la concepción kantiana de la «buena voluntad», por su carácter ideal, abstracto y universal, nos da un concepto de lo bueno totalmente inasequible en este mundo real y, por tanto, inoperante para la regulación de las relaciones entre los hombres concretos.

6. Lo bueno como lo útil (Utilitarismo)

La concepción de lo bueno como lo útil tiene en Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1872) a sus principales exponentes; por esta razón, al exponer y objetar al utilitarismo en este punto, tendremos presente, sobre todo, sus ideas.

Para esclarecer la relación que los utilitaristas establecen entre lo bueno y lo útil, hay que comprender sus respuestas a dos preguntas fundamentales, a saber:

a) ¿Útil para quién?
b) ¿En qué consiste lo útil?

La primera pregunta se justifica para disipar una falsa idea del utilitarismo, entendido en un sentido egoísta, que se halla bastante extendida, y de acuerdo con la cual lo bueno sólo sería lo útil o provechoso *para mí*; es decir, lo que contribuye al bienestar de un individuo, independientemente de que sea también ventajoso para otras personas, o para la sociedad entera. En una concepción de este género, sería inconcebible el sacrificio de uno en aras de otro, o de la colectividad. El utilitarismo así concebido sería una forma de *egoísmo ético,* pero no es esto lo que sostienen los grandes pensadores utilitaristas antes citados.

Descartada esta significación de «lo útil» (como lo útil para mí, independientemente de que lo sea o no para los demás), cabría entender el utilitarismo en el sentido opuesto: como una doctrina que concibe lo bueno como lo útil para los demás, independientemente de que coincida o no con nuestro propio bienestar personal. De acuerdo con esta posición, lo bueno sería lo útil para los otros, aunque esta utilidad entrara en contradicción con

mis intereses personales. El utilitarismo sería así —en diametral oposición al egoísmo ético— un *altruismo ético.*

Ahora bien, el utilitarismo pretende ser más bien la superación de ambas posiciones extremas y unilaterales. El egoísmo ético excluye a los demás: lo bueno es sólo lo que responde a un interés personal. El altruismo ético excluye este interés personal, y sólo ve lo bueno en lo que responde a un interés general (el de los demás). El utilitarismo sostiene, en cambio, que lo bueno es lo útil o beneficioso «para el mayor número de hombres», entre cuyos intereses figura también el mío propio.

Pero ¿cómo conciliar los diversos intereses —el de los demás y el mío— cuando entran en conflicto? Un conflicto de este género puede presentarse, por ejemplo, cuando un país pequeño es agredido por una potencia extranjera, y se libra entonces una guerra justa, defensiva y patriótica. El interés personal exige, por un lado, conservar la propia vida, o no renunciar a las comodidades de ella, pero el interés general reclama, por el contrario, renunciar a dichas comodidades y arriesgar la vida incluso en el campo de batalla. El utilitarismo aceptará en este caso el sacrificio del interés personal, de la felicidad propia o incluso de la propia vida, en aras de los demás, o en beneficio de la comunidad entera. Pero este sacrificio no lo considerará útil o bueno en sí, sino en cuanto que contribuye a aumentar o extender la cantidad de bien para el mayor número. Incluso el ofrendar la vida, en este caso, será útil o provechoso (es decir, bueno), porque de lo contrario se acarrearía más mal (o sea, las consecuencias serían peores) que cualquiera otro acto que se realizara en lugar de él.

Así, pues, lo bueno (lo útil) depende de las consecuencias. Un acto será bueno si tiene buenas consecuencias, independientemente del motivo que impulsó a hacerlo, o de la intención que se pretendió plasmar. O sea; independientemente de que el agente moral se haya propuesto o no que un acto suyo sea ventajoso para él, para los demás o para toda la comunidad, si el acto es beneficioso por sus consecuencias será útil, y, por consiguiente, bueno. Pero, como las consecuencias sólo podemos conocerlas después de realizado el acto moral, se requiere siempre una va-

loración o un cálculo previos de los efectos o consecuencias probables, que Bentham incluso trató de cuantificar.

El utilitarismo considera, pues, lo bueno como lo útil, pero entendido no en un sentido egoísta ni altruista, sino en el general de lo bueno para el mayor número de hombres. Con esto, tenemos la respuesta a la primera pregunta: ¿Útil para quién? Veamos ahora la segunda.

La segunda cuestión se refiere al contenido de lo útil: ¿Qué es lo que se considera más provechoso para el mayor número? Las respuestas varían: para Bentham, el placer es lo únicamente bueno o útil; el utilitarismo se combina aquí con el hedonismo. Para Stuart Mill, lo útil o bueno es la felicidad. Y como por ella no se entiende exclusivamente la felicidad personal, sino la del mayor número posible de hombres, su doctrina viene a ser una forma de eudemonismo social. Pero lo que se considera bueno o útil puede ser también el conocimiento, el poder, la riqueza, etc., y, en este caso, tendremos diferentes tipos de utilitarismo tomando en cuenta el distinto modo de concebir el contenido de lo útil para el mayor número. Si los bienes intrínsecos que nuestros actos pueden aportar no se reducen a uno solo, sino a una pluralidad de ellos, tendremos entonces un *utilitarismo pluralista,* de acuerdo con el cual lo bueno no es una sola cosa —el placer o la felicidad—, sino varias que pueden considerarse, al mismo tiempo, como buenas. Una concepción pluralista semejante es la que sostiene, por ejemplo, G. E. Moore.

Al utilitarismo se le pueden hacer una serie de objeciones. Las más importantes se refieren a su principio distributivo: «La mayor felicidad para el mayor número de hombres». Este principio tiene que enfrentarse a graves conflictos en su aplicación. Por ejemplo: si el acto *A* trae más felicidad para un número *X* de personas, y el acto *B* aporta menos felicidad a un número *Y* mayor, ¿cuál de los dos actos escoger: el que trae más felicidad a menos hombres, o el que aporta menos felicidad a más hombres? Si recurrimos al principio utilitarista de la «mayor felicidad para el mayor número», veremos que no nos saca del atolladero, ya que estamos obligados a descomponer dicho principio en dos criterios unilaterales que entran en conflicto, y a

aplicar forzosamente uno u otro (el de la «mayor felicidad» o el del «mayor número»), sin poder conjugar los dos a la vez, como quiere el utilitarismo.

Pero, por otro lado, las dificultades crecen si se tiene en cuenta que, en una sociedad dividida en clases antagónicas, el «mayor número posible» tropieza con límites insuperables impuestos por la propia estructura social. Así, por ejemplo, si el contenido de lo útil se ve en la felicidad, el poder o la riqueza, veremos que la distribución de estos bienes que se consideran valiosos no puede extenderse más allá de los límites impuestos por la propia estructura económico-social de la sociedad (tipo de relaciones de propiedad, correlación de clases, organización estatal, etc.). Finalmente, por no tener presente las condiciones histórico-sociales en que ha de aplicarse su principio, el utilitarismo olvida que, en las sociedades basadas en la explotación del hombre por el hombre, la felicidad del mayor número de hombres no puede ser separada de la infelicidad que la hace posible. Si, a título de ejemplo, tenemos presente la sociedad esclavista griega y, particularmente, la *polis* ateniense, veremos que la felicidad del mayor número (de hombres libres) tenía por base la infelicidad de un número mayor aún (de esclavos). Lo mismo cabe decir de una sociedad colonial en la que la felicidad del mayor número (la minoría de los colonizadores) se da sobre la base de la infelicidad de la inmensa mayoría (los colonizados) o cuando se trata de un Estado industrial, regido por la ley de la producción de la plusvalía, y en el cual con el progreso de la industria y la técnica, y el incremento de bienes de consumo, la infelicidad del hombre manipulado o cosificado no hace más que extenderse, aunque a veces no sea consciente siquiera —a tal punto llega su enajenación— de su propia infelicidad.

7. Conclusiones acerca de la naturaleza de lo bueno

Las doctrinas anteriores tienen el defecto de concebir lo bueno abstractamente, lo cual responde, a su vez, a un modo abstracto de concebir al hombre. Los hedonistas y eudemonistas

consideran que los hombres se hallan dotados de una naturaleza universal e inmutable que les hace buscar el placer o la felicidad, y justamente en estos bienes hacen consistir lo bueno. El formalismo kantiano apela a un hombre ideal, abstracto, situado fuera de la historia, cuya «buena voluntad» absoluta e incondicionada sería lo único verdaderamente bueno. Los utilitaristas ponen lo bueno en relación con los intereses de los hombres y, al mismo tiempo, tratan de hallarlo en cierta relación entre lo particular y lo general. Con ello, han atisbado que lo bueno entraña la necesidad de superar los intereses limitados y egoístas del individuo y de tomar en cuenta los intereses de los demás. Pero esta relación, implicada en el principio de «el mayor bien para el mayor número» tiene también un carácter abstracto al ignorarse las condiciones histórico-sociales concretas.

La relación entre el individuo y la comunidad —subrayada por el utilitarismo— varía con el tiempo y con las diferentes sociedades. Lo general en ella no reviste un carácter cuantitativo, abstracto —el «mayor número posible»—, sino la comunidad de intereses, objetivos y aspiraciones de un grupo social, o de la sociedad entera.

La esfera de lo bueno tiene que buscarse, por tanto:

a) en una relación peculiar entre el interés personal y el interés general;

b) en la forma concreta que adopta esta relación de acuerdo con la estructura social dada.

Esto requiere no hacer hincapié en un contenido determinado de lo bueno, único para todas las sociedades y todos los tiempos. Dicho contenido varía históricamente; puede ser ciertamente la felicidad, la creación y el trabajo, la lucha por la emancipación nacional o social, etc. Pero el contenido concreto sólo es moralmente positivo en una adecuada relación entre el individuo y la comunidad. Así, si lo bueno es la felicidad, ésta ha de entenderse como aquella que lejos de excluir la de los demás, la presupone necesariamente. La felicidad de unos individuos o de un grupo social que sólo puede alcanzarse sobre la base de la infelicidad de los demás —de su dolor, miseria, explotación u opresión—

es hoy profundamente inmoral. Si el contenido de lo bueno es la creación, ésta, aunque tenga un valor en sí misma, será también inmoral, si eleva las desdichas de los demás. Finalmente, si la lucha, el heroísmo y el sacrificio forman parte del comportamiento moral positivo, sólo lo será en la medida en que respondan a un interés común: la emancipación de un pueblo, o de toda la humanidad.

Vemos, pues, que lo bueno se da en una peculiar relación entre los intereses personales y colectivos. Partiendo de que el individuo es un ser social, y de que la sociedad no es un conglomerado de átomos sociales, individuo y sociedad se implican necesariamente, y de ahí su relación necesaria en la que no podemos aislar o hipostasiar ninguno de los dos términos. Pero la necesidad de esa relación no significa que históricamente hayan estado siempre en una vinculación adecuada: justamente la que constituye la verdadera esfera de lo bueno.

La afirmación del individuo no es algo dado desde las primeras formas de organización social, sino algo que el hombre sólo ha logrado en la sociedad moderna. La individualidad no es un don gratuito, sino una conquista. Pero, en la sociedad moderna, basada en la apropiación privada, la afirmación del individuo se traduce en una afirmación egoísta de su personalidad, a expensas de los demás. El egoísmo ético, por ello, no es sólo una doctrina, sino una forma real de comportarse efectivamente los hombres, en la que los intereses particulares y los generales se escinden.

El reverso de este individualismo es el de una comunidad abstracta, burocrática o deshumanizada en la que lo personal es absorbido por lo general, o por una supuesta universalidad tras la cual no se hace sino expresar intereses particulares muy concretos.

En nuestra época, lo bueno sólo puede darse propiamente en la superación de la escisión entre individuo y comunidad, o en la conjugación de los intereses personales con los verdaderamente comunes o universales.

Instalado lo bueno en esta esfera, podemos hablar de diversos grados de adecuación de lo individual y lo general, y de

realización de lo bueno, en la medida en que se supera el individualismo egoísta.

1) Lo bueno entraña, en primer lugar, una primera y limitada superación del círculo estrecho de mis intereses exclusivamente personales. Es entonces, no sólo lo bueno para mí, sino para un círculo inmediato de personas con cuyos intereses se conjuga el mío propio (la familia, el grupo de compañeros de trabajo o de estudio). Al conjugar estos intereses personales con los de otros, a los que me siento vinculado más directa e inmediatamente, se rebasa el egoísmo individualista. Sin embargo, la bondad no se asegura automáticamente por esta conjugación —todavía limitada— de lo individual y lo general. En efecto, puede ocurrir que la superación de mi egoísmo individual adopte la forma de una ampliación de éste para convertirse en el egoísmo de un círculo cerrado o de un estrecho grupo. El principio del egoísmo, en este caso, no hace más que extender sus límites, dejando subsistir, con ello, en otro plano, el conflicto entre lo particular y lo universal. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando los gobernantes de una potencia imperialista, en nombre de sus intereses egoístas nacionales, oponen estos intereses a los de otros pueblos. El egoísmo colectivo o nacional, en este caso, no ha hecho más que ampliar los límites del individualismo egoísta.

2) Lo bueno puede darse en otro tipo de relación entre el individuo y la comunidad: no ya en la defensa de los intereses comunes creados por una vida común, sino en el significado social de la actividad del individuo, del trabajo o del estudio. Dicho significado se pone de manifiesto cuando se trabaja o estudia no ya por móviles egoístas, o estrictamente materiales, sino con la conciencia de que se presta —o se ha de prestar en el futuro— un servicio a la comunidad. Pero, una vez más, aquí se pone nuevamente de relieve el carácter social de la moral, y de lo bueno en particular, ya que en una sociedad en la que el trabajo se convierte en una mercancía y en la que el estudio —particularmente en las ramas más relacionadas con la técnica y la industria— se ajusta a las exigencias de la producción mercantil,

se tiende a hacer de toda actividad profesional un medio para satisfacer intereses personales egoístas, despojándola así de su significado social y moral.

3) Lo bueno se da como contribución del individuo —mediante su incorporación activa— a una causa común: la transformación de las condiciones sociales en que se asienta la infelicidad de la mayoría.

La realización de lo bueno, en los tres planos antes citados, entraña necesariamente una peculiar relación entre lo individual y lo general, que se halla condicionada, a su vez, por determinada estructura social. El egoísmo y sus manifestaciones opuestas —solidaridad, cooperación y ayuda mutua— son alentados u obstaculizados de acuerdo con las condiciones sociales concretas en que los hombres viven. Por ello, el problema de lo bueno como conjunción de los intereses personales y generales es inseparable del problema de las bases y condiciones sociales que hacen posible su realización.

CAPÍTULO 8

LA OBLIGATORIEDAD MORAL

La conducta moral es una conducta obligatoria y debida; es decir, el agente se halla obligado a comportarse conforme a una regla o norma de acción, y a excluir o evitar los actos prohibidos por ella. La obligatoriedad moral impone, por tanto, deberes al sujeto. Toda norma funda un deber.

Anteriormente hemos señalado que, a diferencia de otras formas de conducta normativa —como son la jurídica y la del trato social—, la voluntad del agente moral es, en ella, una voluntad libre. Por otro lado, hemos subrayado también que justamente porque el sujeto ha de escoger libremente entre varias alternativas, las normas morales requieren que su acatamiento sea el fruto de una convicción interior, y no —como en el derecho y el trato social— de una simple conformidad exterior, impersonal o forzosa.

Todo esto supone que la obligatoriedad moral presupone la libertad de elección y de acción del sujeto, y que éste ha de reconocer, como fundada y justificada, dicha obligatoriedad.

Estas consideraciones previas nos permiten entrar en el examen de dos cuestiones fundamentales, que constituirán el objeto del presente capítulo:

1) ¿Cuáles son los rasgos esenciales de la obligatoriedad moral que permiten distinguirla de otras formas de obligación o imposición?

2) ¿Cuál es el contenido de la obligación moral, o también: qué es lo que estamos obligados a hacer o tenemos el deber de hacer?

Abordemos, pues, a continuación, estas dos cuestiones éticas fundamentales.

1. Necesidad, coacción y obligatoriedad moral

La conducta moral se nos presenta, como ya hemos señalado, como una conducta libre y obligatoria. No hay propiamente comportamiento moral sin cierta libertad, pero ésta, a su vez, como se demostró oportunamente, lejos de excluir a la necesidad, la supone y se concilia dialécticamente con ella. Y puesto que no hay conducta moral sin libertad —aunque no se trata de una libertad absoluta, irrestricta o incondicionada—, la obligatoriedad no puede entenderse en el sentido de una rígida necesidad causal que no dejara cierto margen de libertad. Si yo estuviera determinado causalmente al hacer *x* hasta el punto de no poder hacer más que lo que hice, sin que me quedara opción alguna para otra acción; es decir, si al actuar, yo no tuviera posibilidad de intervenir —como una causa peculiar— en la cadena causal en que se insertan mis actos, mi comportamiento, justamente por no haber podido ser otro, carecería de un verdadero significado moral. Tal tipo de determinación causal, o necesidad, no tiene nada que ver con la obligatoriedad moral.

Si alguien, al comentar el comportamiento de *Y* en otro tiempo y en otra sociedad —por ejemplo, en la sociedad griega antigua— dijera que «*Y* se vio obligado a actuar así, de acuerdo con las ideas dominantes y la sociedad de su época» (a tratar, por ejemplo, a un esclavo como una cosa, y no como una persona), es evidente que la expresión «se vio obligado a» no tendría un significado moral, y podría ser sustituida por esta otra más propia: «fue determinado a obrar así». Pero este tipo de determinación no es la obligatoriedad moral. Y no sólo no lo es, sino que la hace imposible. Justamente este verse obligado (o

más exactamente: *determinado* en un sentido que no deja opción) a actuar como lo hizo, impide afirmar que *Y* actuara o no por una obligación moral. Aquí la necesidad no sólo no se identifica con la obligación moral, sino que la excluye o hace imposible.

Algo semejante encontramos cuando alguien se ve obligado a actuar en forma distinta de como lo hubiera hecho, si no se hubieran dado circunstancias o condiciones imprevistas que le impidieron decidir y obrar en la forma debida. Tal es, por ejemplo, el caso de *X* que se vio obligado a suspender por mal tiempo un viaje y que, por esta causa inesperada, no pudo cumplir la promesa de estar junto a su padre gravemente enfermo. La promesa que estaba obligado moralmente a cumplir no pudo cumplirla, porque una circunstancia exterior e imprevista le obligó a cancelar el viaje. Pero, en este caso, el sujeto quedó liberado de la obligación moral de cumplir lo prometido, ya que las circunstancias externas ejercieron aquí una influencia tan decisiva —como una coacción exterior— que no le dejaron posibilidad alguna de hacer frente a su obligación moral.

Al imponer al agente moral una forma de comportamiento no querida o escogida libremente, la coacción exterior entra en conflicto con la obligación moral y acaba por desplazarla. Algo semejante vimos ya, en un capítulo anterior, con respecto a los casos de coacción exterior extrema (amenaza grave, o imposición brutal física) que provienen de otro sujeto y que impiden al agente moral que cumpla su obligación.

Finalmente, la obligatoriedad moral pierde también su base cuando el agente obra bajo una coacción interna, o sea, bajo la acción de un impulso, deseo o pasión irresistibles que quebrantan o anulan por completo su voluntad.

Así, pues, la obligatoriedad moral no puede confundirse con la simple necesidad causal, ni tampoco con la coacción exterior o interior. En rigor, estas formas de «obligación» hacen imposible la verdadera obligación moral.

2. Obligación moral y libertad

La obligación moral supone, pues, necesariamente una libre elección. Cuando ésta no puede darse —como sucede en los casos de rígida determinación causal o de coacción exterior e interior—, no cabe exigir al agente una obligación moral, ya que no puede cumplirla. Pero basta la posibilidad de elegir libremente para que se dé tal obligación. No toda libertad de elección tiene un significado moral y entraña, por sí sola, una obligatoriedad moral. Mi elección, un día de descanso, entre ir al cine o quedarme en casa leyendo una novela, pone de manifiesto mi libertad de elegir y de actuar en un sentido u otro, pero esta elección no responde a una obligación moral. Ciertamente, nada me puede ser imputado moralmente por el hecho de haber decidido lo uno o lo otro. Pero si elijo entre ir al cine y visitar a un amigo al que prometí ver a la misma hora, esta elección es condición indispensable para el cumplimiento de la obligación moral contraída. Yo estaba obligado a cumplir lo prometido, porque *podía* cumplirlo, ya que tenía la posibilidad de escoger entre una y otra alternativa.

La obligación moral se presenta, pues, determinando mi comportamiento; es decir, encauzándolo en cierta dirección. Pero sólo estoy obligado moralmente en cuanto que soy libre de seguir o no ese camino; o sea, en cuanto que puedo rechazar otra vía. En este sentido, la obligación presupone necesariamente mi libertad de elección, pero supone, a la vez, una limitación de mi libertad. Al comportarme moralmente, yo estaba obligado por mi promesa, por el deber de cumplirla, y, en este sentido, debía decidir de un modo, y no de otro.

Antes hemos dicho que la obligación moral supone una libre elección (entre dos o más posibilidades: *a* y *b, c*...). Ahora decimos que, por el hecho de estar obligado moralmente, no puedo escoger cualquier posibilidad, sino sólo *a* (por ejemplo) y no *b* ni *c*. ¿No es esto paradójico? Sólo en apariencia, pues al limitar mi libre elección, soy yo quien escoge limitarla, y con ello afirmo la libertad indispensable para que pueda imputárseme una obligación moral. Si dicha limitación viniera de fuera (como

cuando se está bajo una coacción exterior), no habría tal obligación moral. Pero soy yo el que elijo libremente, aunque por deber —es decir, como sujeto moral—, en un sentido y no en otro. Puedo escoger no cumplir la promesa, pero en este caso se pone de manifiesto que no he cumplido con una obligación moral que libremente había asumido y que, haciendo uso de mi libertad, pude también haber cumplido.

La obligación moral, por tanto, ha de ser asumida libre e íntimamente por el sujeto, y no impuesta desde el exterior. Si sucede esto último, estaremos ante una obligación jurídica, o ante otra, propia del trato social. Así, pues, sólo cuando el sujeto conoce una norma, la reconoce como suya, y dispone de la posibilidad de cumplirla optando libremente entre varias alternativas, puede afirmarse que está obligado moralmente. Por tanto, el factor personal no puede ser ignorado aquí. Sin él —a diferencia de lo que sucede en la esfera del derecho o del trato social— no cabe hablar propiamente de obligación moral.

3. Carácter social de la obligación moral

El factor personal es esencial, como acabamos de señalar, en la obligación moral. Pero este factor no puede ser abstraído de las relaciones sociales que se anudan en cada individuo, y, por tanto, dicha obligación no puede explicarse como algo estrictamente individual, ya que tiene también un carácter social.

Lo tiene, en primer lugar, porque sólo puede haber obligatoriedad para un individuo cuando sus decisiones y sus actos afectan a otros, o la sociedad entera. Precisamente porque mi conducta tiene un efecto sobre los demás, estoy obligado a realizar unos actos, y a evitar otros. Si elijo, en cambio, entre dos actos —ir al cine o leer una novela— que no afectan directamente a los demás, la elección no tiene un alcance moral.

En segundo lugar, la obligatoriedad moral tiene un carácter social, porque si bien la norma que obliga ha de ser aceptada íntimamente por el individuo, y éste ha de actuar de acuerdo con su libre elección y su conciencia del deber, la decisión personal

no opera en un vacío social. Lo obligatorio y lo no obligatorio no es algo que él establezca, sino que se lo encuentra, ya establecido, en una sociedad dada. Por otra parte, las fronteras de lo que se está obligado a hacer o no hacer, de lo debido y lo no debido, no son modificadas por cada individuo, sino que cambian de una sociedad a otra; por tanto, el individuo decide y actúa en el marco de una obligatoriedad dada socialmente.

En tercer lugar, como habremos de ver con más detalle en el apartado siguiente, aunque el individuo decida y actúe de acuerdo con la «voz de su conciencia», o en su «fuero interno», a través de esa voz y en ese fuero no dejan de hablar, de hacerse presentes, los hombres de una sociedad y de un tiempo determinados. El individuo, ciertamente, obra de acuerdo con lo que le dicta su conciencia moral, pero ésta, a su vez, sólo le dicta lo que concuerda con los principios, valores y normas de una moral efectiva y vigente. Así, pues, en sus decisiones y en el uso que hace de su libertad de elección y de acción, el individuo no puede dejar de expresar las relaciones sociales en el marco de las cuales asume personalmente una obligación moral.

Así, pues, no hay por qué dejar de subrayar toda la importancia y especificidad del factor personal, la interiorización de la norma y del deber fundado en ella, así como el papel que desempeña la convicción íntima de la obligatoriedad, siempre que no se pierda de vista, a su vez, su carácter social.

4. La conciencia moral

El problema de la obligatoriedad moral se relaciona estrechamente con el de la naturaleza, función y fundamento de la conciencia moral, y, a su vez, con el de la autonomía o heteronomía de la moral misma.

El término «conciencia» puede utilizarse en dos sentidos: uno general, el de conciencia propiamente dicha, y, otro específico, el de conciencia moral. El primero es el que encontramos en expresiones como éstas: «Pedro ha perdido la conciencia», «Juan no tenía conciencia de los graves peligros que le amenazaban».

Con estas expresiones concuerda también la de «*tomar* conciencia de nuestros actos», que equivale a la de «*ser conscientes* de lo que estamos haciendo». En todos estos casos, el conocimiento o reconocimiento de algo, y el tener conciencia o ser consciente es comprender algo que está sucediendo, o también registrar su existencia y ponerse a cierta distancia de lo real. Pero la conciencia no sólo registra o comprende lo que está ante ella de un modo efectivo, sino que también puede anticipar idealmente en forma de proyectos, fines o planes, lo que va a suceder. Y, en este sentido, decimos que «Juan no tenía conciencia de los graves peligros que le amenazaban»; es decir, no anticipaba o prefiguraba idealmente lo que podía sucederle real y efectivamente.

El segundo sentido del término «conciencia» es el específico de «conciencia moral», que es el que tiene también en expresiones como éstas: «mi conciencia me dice», «la voz de la conciencia», «el llamado de la conciencia», etcétera.

La conciencia moral sólo puede existir sobre la base de la conciencia en el primer sentido, y como una forma específica de ella. Entraña también, por ello, una comprensión de nuestros actos, pero desde un ángulo específico, moral; mas, a la vez, implica una valoración y un enjuiciamiento de nuestra conducta conforme a normas que ella conoce y reconoce como obligatorias.

El concepto de conciencia se halla emparentado estrechamente, por esta razón, con el de obligatoriedad. Pero las normas obligatorias se mantienen siempre en un plano general y, por consiguiente, no hacen referencia al modo de actuar en cada situación concreta. Es la conciencia moral la que, en este caso, informándose de esa situación, y con ayuda de las normas establecidas que ella hace suyas, toma las decisiones que considera adecuadas e internamente juzga sus propios actos. En cuanto que a la moral le corresponde, por esencia, la interiorización de las normas, la adhesión o repulsa íntima a ellas —lo que, como hemos señalado más de una vez, no es propio de otras formas de conducta normativa—, la conciencia moral adquiere el rango de una instancia ineludible, o de un juez ante el cual tiene que exhibir sus títulos todo acto moral. Pues el hombre no actúa, en rigor, como un ser

moral si se limita a acatar exterior y formalmente una norma; es decir, cuando su conciencia calla y no ratifica en su «fuero interno» las normas que rigen en la comunidad.

Esta importancia de la conciencia moral es elevada, a veces, al plano de lo absoluto hasta hacer de ella una fuerza espiritual humana, incondicionada y puramente subjetiva. La conciencia sería un juez interno y supremo, independiente de las circunstancias objetivas y de las condiciones históricas y sociales. En su actividad se pondría de manifiesto la libertad absoluta del hombre. Pero, como ya hemos subrayado, la libertad humana no es tan absoluta que excluya su condicionamiento. La conciencia puede ser libre sin que por ello —como conciencia de hombres concretos— deje de estar determinada histórica y socialmente.

La conciencia moral no la posee el individuo desde su nacimiento ni se da tampoco en el hombre al margen de su desarrollo histórico, y de su actividad práctica social. No es tampoco, como pensaba Kant, una ley que mora en nosotros, no conquistada histórica y socialmente, e independiente de las conciencias de los sujetos reales; ni es una voz interna que no se halle influida por lo que venga de fuera, ni tampoco una voz exterior que escuchamos como si fuera nuestra, o la voz de Dios dentro de nosotros mismos. En un caso, la *autonomía* es absoluta; es decir, como sostiene Kant, la voluntad constituye una ley por sí misma, independientemente de cualquier propiedad de los objetos del querer; en el otro, la conciencia moral tiene por completo su fundamento fuera de ella, es decir, en Dios, y de ahí su *heteronomía*; o sea, el acto moral es determinado por algo ajeno a la conciencia moral del agente. La heteronomía es aquí absoluta, como lo es también en los casos en que el sujeto se somete, contra su voluntad, a normas jurídicas, estatales, políticas, etc., convirtiendo su adhesión a ellas —que para tener un significado moral ha de ser interna y subjetiva— en una adhesión formal y externa.

Pero este conflicto entre conciencia autónoma y conciencia heterónoma, planteado así en términos tan absolutos, responde a una falsa concepción de la libertad de ella; pues ni la conciencia moral es absolutamente libre e incondicionada, como supo-

nen los partidarios de su autonomía absoluta, ni tampoco su determinación exterior implica que haya de ser una mera «caja de resonancia» de su voz que le habla desde fuera (sea ésta la naturaleza, Dios o el Estado).

Sólo una conciencia pura, de un ser ideal, no de hombres concretos, podría gozar de una autonomía absoluta. Pero la conciencia —como la moral en general— es propia de hombres reales que se desarrollan históricamente. La conciencia moral es también un producto histórico; algo que el hombre produce y desarrolla en el curso de su actividad práctica social. Como las sociedades no pueden prescindir de cierta moral, y producen por ello la moral que necesitan, los individuos —como seres sociales— no pueden dejar de poseer esa facultad de valorar y juzgar tanto su propia conducta como la de los demás, desde el punto de vista de la moral que impera en la sociedad en que viven. Y esta facultad de valoración y enjuiciamiento de la conducta no puede dejar de evolucionar por ello, de acuerdo con las exigencias del desarrollo social. La conciencia moral del burgués, en la Francia del siglo XVIII, ya no puede ser la del noble decadente de la corte de Luis XVI. De la misma manera, la conciencia moral del criollo, en los albores de la independencia de México, ya no puede ser la de sus padres cuando aún se mantenían firmes los pilares políticos e ideológicos del régimen colonial. Si en una época la conciencia moral ha podido transigir con la explotación del hombre por el hombre, hoy este tratamiento de los seres humanos como objetos o cosas, parece profundamente inmoral.

Así, pues, como producto histórico-social, la conciencia moral de los individuos se halla sujeta a un proceso de desarrollo y cambio. A su vez, como conciencia de individuos reales que sólo lo son en sociedad, es facultad de juzgar y valorar la conducta que tiene consecuencias no sólo para sí mismo, sino para los demás. Únicamente en sociedad el individuo adquiere conciencia de lo que está permitido o prohibido, de lo obligatorio y no obligatorio en un sentido moral. El tipo de relaciones sociales vigente determina, en cierta medida, el horizonte en que se mueve la conciencia moral del individuo.

Pero antes de que el hombre pudiera llegar a adquirir una conciencia moral ya desarrollada, como una especie de «voz interior» que le dice lo que está bien y lo que está mal, lo que debe hacer y lo que debe evitar, hubo de pasar un larguísimo período en el que esa voz o llamado interior casi no era audible. El individuo apenas si se escuchaba a sí mismo, y se limitaba a seguir pasivamente las normas establecidas por la costumbre y la tradición. No escuchaba su propia voz (la de su conciencia), sino la voz de sus ancestros o sus mayores, o la de sus dioses.

La conciencia moral comienza a emerger propiamente, y a deslindarse como un recinto interior, cuando el hombre cumple normas que regulan sus actos no ya sometiéndose pasivamente a la tradición y a la costumbre, o por el temor a los dioses, o simplemente para ajustarse a la opinión de los demás, sino porque comprende el deber de cumplirlas. Índice de la existencia de una conciencia moral de ese género son también sus sentimientos de culpa, vergüenza y remordimiento que acompañan al reconocimiento de que nuestra conducta no ha sido como debió ser. Estos sentimientos revelan, asimismo, junto a una insatisfacción propia, la comprensión de que se debió obrar de otro modo cuando se pudo hacerlo.

La conciencia moral es, por tanto, en la forma en que la conocemos ya en tiempos históricos; es decir, convertida en una voz interior o juez interno de nuestros actos, el producto de un largo proceso de desarrollo de la humanidad. Tiene, pues, desde sus orígenes, un carácter social y no biológico. Y este carácter social lo conserva en la actualidad y lo conservará siempre, ya que en la interioridad de su conciencia el sujeto no sólo escucha su propia voz, sino también, a través de ella, la de la sociedad que le proporciona los principios y normas morales conforme a los cuales juzga y valora.

Cada época, de acuerdo con el tipo de relaciones sociales dominantes, imprime su propio sello a la conciencia moral, ya que cambian los principios y normas morales, y cambia también el tipo de relación entre individuo y comunidad.

Existe una estrecha relación entre la conciencia y la obligatoriedad moral. La conciencia es siempre comprensión de nuestra

obligación moral, y valoración de nuestra conducta de acuerdo con las normas libre e íntimamente aceptadas. Aunque varíen los tipos de conciencia moral, así como sus juicios y apreciaciones, la conciencia entraña siempre el reconocimiento del carácter normativo y obligatorio del comportamiento que llamamos moral. Pero es, como ya hemos señalado, reconocimiento de una obligatoriedad que no le es impuesta desde fuera, sino que se la impone ella a sí misma, aunque esta mismidad no sea absoluta en virtud de su carácter social. La conciencia y la obligatoriedad moral no son, por ello, autónomas o heterónomas en sentido absoluto, ya que el lado subjetivo, íntimo, de su actividad no puede ser separado del medio social. La conciencia moral efectiva es siempre la de un hombre concreto individual, pero, justamente por ello, de un hombre que es esencialmente social.

5. Teorías de la obligación moral

Una vez determinado el carácter de la obligatoriedad moral, a diferencia de otras formas de obligación o imposición, así como sus relaciones con la conciencia moral, hay que abordar el problema del contenido mismo de esa obligatoriedad. O, dicho en otros términos, hay que responder a la cuestión de *cómo* debemos actuar, o qué tipo de actos estamos obligados moralmente a realizar. Nos referiremos, con este motivo, a las teorías más importantes de la obligación moral.

Los éticos contemporáneos suelen dividir estas teorías en dos géneros: deontológicas y teleológicas. Una teoría de la obligación moral recibe el nombre de *deontológica* (del griego *deón*, deber) cuando la obligatoriedad de una acción no se hace depender exclusivamente de las consecuencias de dicha acción, o de la norma a que se ajusta. Y llámase *teleológica* (de *télos*, en griego, fin) cuando la obligatoriedad de una acción deriva solamente de sus consecuencias.

Tanto en un caso como en otro, la teoría pretende decir lo que es obligatorio hacer. Ambos tipos de teorías pretenden dar respuesta a la cuestión de cómo determinar lo que debemos

hacer de modo que esta determinación pueda orientarnos en una situación particular. Supongamos que un enfermo grave, confiando en mi amistad, me pregunta por su verdadero estado, ya que al parecer el médico y los familiares le ocultan la verdad: ¿qué es lo que debo hacer en este caso? ¿Engañarle o decirle la verdad? De acuerdo con la doctrina deontológica de la obligación moral, debo decirle la verdad, cualesquiera que sean las consecuencias; pero si me atengo a la teoría teleológica, debo engañarle teniendo presente las consecuencias negativas que para el enfermo pudiera tener el conocimiento de su verdadero estado. Estos dos ejemplos, bastante simples, nos sirven para aproximarnos a una y otra teoría, pero tal vez por su carácter elemental inclinen fácilmente la balanza en favor de una de las dos doctrinas. Pero el problema de la explicación del contenido de la obligatoriedad moral no es tan sencillo, y de ahí la necesidad de pasar inmediatamente a un examen más detenido de dichas doctrinas.

Las diversas teorías deontológicas tienen de común el no derivar la obligatoriedad del acto moral de sus consecuencias, pero según que se busquen estas últimas en el carácter específico y particular del acto, sin apelar a una norma general, o en la norma general a la que se ajustan los actos particulares correspondientes, podrá hablarse de teorías deontológicas del acto o de la norma. Las teorías deontológicas, por su parte, ponen toda obligación moral en relación con las consecuencias: para mí (egoísmo ético), o para el mayor número (utilitarismo); ahora bien, según que este último ponga el acento de la obligatoriedad en el acto, o en la norma que puede ser aplicada (es decir, en las consecuencias provechosas del acto, o de la norma), puede hablarse del utilitarismo del acto o de la norma.

De acuerdo con esto, podemos trazar el siguiente cuadro:

- Teorías de la obligación moral
  - *A*) deontológicas
    - *a*) del acto
    - *b*) de la norma
  - *B*) teleológicas
    - *a*) egoísmo ético
    - *b*) utilitarismo
      - *1*) del acto
      - *2*) de la norma

6. Teorías deontológicas del acto

Las teorías deontológicas del acto coinciden en sostener que el carácter específico de cada situación, o de cada acto, impide que podamos apelar a una norma general para decidir lo que debemos hacer. Por esta razón, hay que «intuir» cómo obrar en un caso dado, o decidir sin recurrir a una norma, ya que ésta, por su generalidad, no puede señalarnos lo que debemos hacer en cada caso concreto.

Sartre sostiene una posición sobre el acto que puede considerarse como deontológica. En efecto, partiendo de sus tesis filosóficas fundamentales de que la libertad es la única fuente del valor, y de que cada uno de nosotros somos absolutamente libres, rechaza todo principio, valor o ley y no admite más guía que la conciencia propia. Ninguna regla moral general puede mostrarnos, a juicio suyo, lo que debemos hacer. El propio Sartre pone un ejemplo (en su obra *El existencialismo es un humanismo*) de la imposibilidad de acogerse a una regla para decidir o aconsejar lo que uno debe hacer. Para el discípulo suyo que, en los años de la segunda guerra mundial, le pregunta afligido qué debe hacer: trasladarse a Inglaterra para unirse a las Fuerzas Francesas Libres, o quedarse en territorio francés ocupado por los nazis para no abandonar a su madre, y no sumirla así en la desesperación o quizás en la muerte, no hay regla general que pueda ayudarle a escoger.

Pero, por otra parte, no se puede dejar de escoger, o como dice Sartre, de comprometerse. Ante dos modos de acción, hay

que elegir forzosamente. Pero ¿cómo elegir si no se dispone de reglas generales o de signos que nos indiquen el camino a seguir? La respuesta de Sartre viene a ser ésta: si la libertad es el supremo valor, lo que cuenta es el grado de libertad con que elijo y realizo un acto. No importa, pues, lo que elija o haga, sino el comprometerse libremente. Así, pues, no hay regla general que nos diga lo que debemos hacer. En cada acto concreto, lo que cuenta es el grado de libertad con que lo realizo. No hay otro camino a seguir, y este camino ha de trazarlo cada quien por sí mismo.

Dejando a un lado los supuestos filosóficos sartrianos de esta posición en el problema del contenido de la obligatoriedad moral, lo que nos interesa señalar es su característica como «deontologismo del acto», en cuanto que rechaza que se pueda apelar a principios o normas para decidir, en un caso concreto, lo que se debe hacer. Hay que considerar que con ello se reconoce —frente a otras concepciones especulativas o metafísicas— el carácter particular, concreto e incluso único de una situación dada, en la que he de elegir y actuar. Ello es importante, pero no significa que diferentes situaciones particulares sean tan singulares que no se den en ellas rasgos comunes o esenciales y que, por ende, no se les pueda aplicar una misma norma. Por otro lado, si no apelo a una norma general, y todas las decisiones y acciones se justifican por su grado de libertad, no se podría argüir, en rigor, que una elección o una acción es preferible a otra. Finalmente, la experiencia demuestra que, en la práctica, es imposible un deontologismo puro, y que cuando se pretende decidir sin recurrir explícitamente a una norma, de hecho se apela a una norma más o menos embozada pero general. El propio Sartre formula implícitamente una regla universal, aplicable a todos los casos concretos —«escoge libremente», o «decide en plena libertad»—, aunque en rigor no esté claro por qué comprometerse o a qué se compromete uno cuando escoge libremente entre una alternativa y otra.

7. Teorías deontológicas de la norma (La teoría kantiana de la obligación moral)

Las teorías deontológicas de la norma sostienen que lo que debemos hacer en cada caso particular ha de determinarse por normas que son válidas, independientemente de las consecuencias de su aplicación. Entre los representantes contemporáneos de esta concepción de la obligatoriedad moral figuran Richard Price, Thomas Reid y W. D. Ross, pero la forma más ilustrativa de ella es la teoría de la obligatoriedad moral de Kant, tal como la expone en su *Crítica de la razón práctica.*

Veamos, pues, esta doctrina kantiana entendida como deontología de la norma. Pero tengamos presente, en primer lugar, su concepción de lo bueno, a la que ya nos hemos referido, y con la que se halla estrechamente ligada su teoría de la obligación moral. De dicha concepción de lo bueno retengamos estas tesis fundamentales:

a) lo único bueno moralmente sin restricción es la buena voluntad;

b) la buena voluntad es la voluntad de obrar por deber, y

c) la acción moralmente buena, como acción querida por una buena voluntad, es aquella que se realiza no sólo conforme al deber, sino por deber.

Una acción puede cumplirse conforme al deber, pero no por deber, sino por inclinación o interés; en este caso no será moralmente buena. Pero ¿cuándo puede decirse que actuamos propiamente por deber y no respondiendo a una inclinación o a un interés, por temor al castigo o calculando las consecuencias ventajosas o perjudiciales de nuestros actos?: cuando actuamos como seres racionales. Ahora bien, como la razón es la facultad de lo universal, decir que la buena voluntad actúa por deber significa que sólo actúa de un modo universal, o sea, de acuerdo con una máxima universalizable (válida no sólo para mí, sino para los demás; máxima que no admite, por tanto, excepciones en nuestro favor). La exigencia de la razón es una exigencia de universalidad, y esta exigencia con que presenta su ley —ley mo-

ral «a priori», válida para todos los seres razonables— a la voluntad del hombre, que es, a la vez, racional y sensible, adopta la forma de un mandato o de un *imperativo.* Todos los imperativos expresan lo que *debe* hacer una voluntad subjetiva imperfecta que, como propia de un ser racional y sensible a la vez, no se halla determinada infaliblemente por una ley racional objetiva. Los imperativos señalan, pues, un *deber* a la voluntad imperfecta (humana, en este caso).

Kant divide los imperativos en *categóricos* e *hipotéticos.* Un imperativo es categórico cuando declara que una acción es objetivamente necesaria, sin que su realización esté subordinada a un fin o a una condición; por ello es una norma que vale sin excepción. A juicio de Kant, todas las normas morales (como «no mates», «no robes», «no mientas», «no quebrantes una promesa», etc.) son de este género. Un imperativo es hipotético cuando postula una acción prácticamente necesaria si la voluntad se propone cierto fin; por consiguiente, supedita su realización a los fines trazados como condiciones. Las reglas prácticas, de la habilidad, son de este género; por ejemplo, «si quieres informarte de este asunto, lee ese libro». La validez de esta regla depende de una condición: querer informarse. La acción debe ser realizada sólo en tanto que se persigue ese fin, y, entonces, es su condición o medio de realización. El imperativo categórico prohíbe los actos que no pueden ser universalizados y, por tanto, no admite excepción alguna en favor de nadie.

La fórmula suprema del mandamiento de la razón es aquella en la que la universalidad es absoluta, y dice así: «Obra de manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal». Dicha fórmula permite deducir todas las máximas de donde provienen nuestras acciones morales; pero no el contenido de ellas, sino su forma universal. Es, por ello, el principio *formal* de todos los deberes, o la expresión de la ley moral misma.

Actuar por deber es obrar puramente conforme a la ley moral que se expresa en imperativos universalizables, y la voluntad que así obra, movida por respeto al sentimiento del deber, independientemente de condiciones y circunstancias, intereses o

inclinaciones, es una voluntad «buena». El deber no es sino exigencia de cumplimiento de la ley moral, ante la cual las pasiones, los apetitos e inclinaciones callan. El deber se cumple por el deber mismo, por el sentimiento del deber de obedecer a los imperativos universalizables.

La teoría kantiana de la obligación moral y, particularmente, su rigurosa exigencia de universalidad en las normas morales, ha sido objeto con frecuencia de graves objeciones. Ya en su época, en dos epigramas titulados *Escrúpulo de conciencia* y *Decisión,* Schiller se mofaba de una doctrina según la cual quien ayuda de buen grado a sus amigos, siguiendo un impulso de su corazón, no obra moralmente, pues se debe despreciar ese impulso, y hacer entonces, aunque sea con repugnancia, lo que ordena el deber. Así, pues, de dos actos en los que se persigue el mismo fin: ayudar a los amigos, y de los cuales uno se realiza obedeciendo a un impulso o inclinación, y el otro, por deber, el primero sería moralmente malo, y el segundo, bueno.

Pero las dificultades crecen si comparamos dos actos distintos por sus motivos y resultados: un acto realizado por deber que produce un mal a otros, y un acto realizado siguiendo un impulso que produce, en cambio, un bien. ¿Qué debemos preferir? Si nos atenemos al rigorismo kantiano, habrá que decidirse en favor del acto realizado por deber, aunque acarree un mal a otros, y no en favor del que aporta un bien, ya que la voluntad buena es independiente de toda motivación que no sea el sentimiento del deber por el deber, así como de las consecuencias de los actos.

Nuevas dificultades surgen con respecto a la exigencia de universalidad de las máximas o normas morales derivadas de la fórmula suprema del imperativo categórico, antes citada, y de acuerdo con la cual no debe hacerse nada que no se quiera ver convertido en ley universal. Así, pues, si nos preguntamos qué debemos hacer en una situación dada, la respuesta nos la dará el imperativo categórico correspondiente. Veremos entonces que lo que debemos hacer es algo que puede ser universalizado, y que, por el contrario, debemos evitar lo que no puede serlo, o constituye una excepción de una norma universal.

El propio Kant pone una serie de ejemplos. Veamos algunos de ellos, y las razones en que se basa para rechazar las excepciones a la máxima correspondiente, así como las objeciones que podemos hacerle.

Argumento de la promesa. — *A* hace una promesa a *B*, que está dispuesto a quebrantarla si así le conviene, de acuerdo con una máxima que podría ser esta: «Si me conviene, haré esta promesa, con la intención de romperla cuando lo crea oportuno». Pero *A* no puede querer consecuentemente que esta máxima sea universal, pues si se aceptara universalmente que se pueden hacer promesas que todo el mundo puede romper, y semejante máxima se observara en forma universal, no habría nadie que hiciera promesas, y, por tanto, no podría haber promesas en absoluto. En consecuencia, las promesas no deben dejar de cumplirse nunca, y mi deber es cumplirlas siempre. Tal es la argumentación de Kant.

Ahora bien, la norma moral según la cual debemos cumplir nuestras promesas, ¿no puede admitir excepciones? Supongamos, que *A* ha prometido a *B* verlo a determinada hora para tratar un asunto importante, y que, inesperadamente, tiene que acudir en ayuda de un amigo que ha sufrido un accidente. *A* no puede cumplir lo prometido, y, por tanto, no puede observar la universalidad de la máxima «cumple lo que prometes»; sin embargo, no por ello el incumplimiento de la promesa podría ser reprobado moralmente en este caso, sino justamente todo lo contrario.

¿Cuál es aquí la falla del argumento de Kant? Que no toma en cuenta un conflicto de deberes y la necesidad de establecer un orden de prioridad entre ellos. *A* tiene que cumplir el deber *a*, pero también el *b*. Si cumple el primero, no puede cumplir el segundo. Ha de escoger forzosamente entre uno y otro; pero ¿cuál ha de ser el criterio para zanjar este conflicto? Kant no puede ofrecerlo, ya que todo lo que se hace por deber (cumplir la promesa o ayudar al amigo) se halla en el mismo plano, en cuanto se sujeta al mismo principio formal, y es, por tanto, igualmente bueno. Habría que tomar en cuenta, entonces, el con-

tenido del deber —cosa que Kant se prohíbe a sí mismo—, con lo cual podríamos establecer que, en unas circunstancias dadas y en caso de conflicto, un deber —el de ayudar a un amigo— es más imperioso que otro (mantener una promesa).

Argumento de la mentira. — La máxima o norma moral «no mientas» no puede tener excepciones, ya que no se podría universalizar de un modo coherente la mentira. Uno puede callarse, pero si dice algo, tiene el deber de decir la verdad. O sea, Kant condena toda mentira sin excepción. Pero hay mentiras y mentiras: *a*) mentiras que perjudican a un compañero, para hacerse acreedor a un mérito que no corresponde a uno, para eludir una responsabilidad moral personal, etc., y *b*) mentiras para evitar sufrimientos a un enfermo, para no revelar secretos profesionales, para no perjudicar a un compañero, etc. Es evidente que las primeras merecen nuestra reprobación moral en nombre de una regla general, y que las segundas no pueden ser reprobadas, aunque constituyen excepciones de dicha regla. Tenemos, pues, necesidad de hacer distinciones teniendo presente condiciones y circunstancias, así como las consecuencias de nuestros actos y de nuevo, al plantearse un conflicto de deberes, no podemos dejar de tomar en cuenta su contenido para decidirnos en favor de aquel que sea más imperioso y vital.

Argumento de la custodia de bienes. — Alguien confía a otro la custodia de sus bienes. ¿Sería justo que éste se quedara con ellos? La cuestión tiene que ser resuelta con la ayuda del imperativo categórico, considerando si el acto de quedarse con los bienes que se confían a uno puede ser universalizado. Kant dirá que no, pues si así fuera, nadie confiaría sus bienes a otro. Ya Hegel objetaba estas palabras exclamando: ¿Y qué nos importa que no puedan confiarse esos bienes? Pero alguien, tal vez, replique que esto haría imposible la propiedad privada. A lo cual un tercero podría replicar también: ¿Y qué importa la propiedad? Resulta así —podemos agregar nosotros— que la universalidad de la norma «no te quedes con los bienes que se te confían» reposaría sobre una base tan precaria, desde el punto

de vista histórico, como la institución social de la propiedad privada que no siempre ha existido, y que, por lo que toca a una serie de bienes —particularmente sobre los medios de producción—, en una serie de países, se admite el derecho a expropiarla por utilidad pública, y en otros incluso ha sido abolida ya.

Los ejemplos antes citados, puestos por el propio Kant, demuestran que la rígida y absoluta exigencia de universalidad que postula su teoría de la obligación moral, sólo puede mantenerse en un mundo humano del que se hace abstracción de los conflictos entre deberes, del contenido concreto de las máximas y deberes, así como de las condiciones concretas en que se ha de actuar moralmente, y de las consecuencias de nuestros actos. Por consiguiente, se trata de una teoría de la obligación moral inoperante o inasequible para el hombre real.

8. Teorías teleológicas (Egoísmo y utilitarismo)

Estas teorías tienen de común el poner en relación nuestra obligación moral (lo que debemos hacer) con las consecuencias de nuestra acción; es decir, con el beneficio o provecho que puede aportar, ya sea a nosotros mismos o a los demás. Si se toma en cuenta, ante todo, el bien propio, tendremos entonces la teoría de la obligación moral del *egoísmo ético* («debes hacer lo que te reporta mayor bien, independientemente de las consecuencias —buenas o malas— que tenga esto para los demás»). Si se tiene presente, sobre todo, el bien de los demás, pero sin que esto implique que haya de sacrificarse necesariamente el bien propio, tendremos la teoría de la obligación moral de las diversas formas de *utilitarismo* («haz aquello que beneficia, fundamentalmente, a los demás, o al mayor número de hombres»).

La tesis fundamental del egoísmo ético puede formularse así: cada quien debe actuar de acuerdo con su propio interés, promoviendo para ello lo que es bueno o ventajoso para él. El egoísmo ético tiene por base una doctrina psicológica de la naturaleza humana, o de la motivación de los actos humanos, de acuerdo con la cual el hombre está constituido psíquicamente

de tal manera que el individuo siempre persigue la satisfacción de su propio interés. O sea, el hombre es por naturaleza un ser egoísta. Esta doctrina ha sido defendida en el pasado por Thomas Hobbes (1588-1679), y en nuestra época, con diferentes matices, por Moritz Schlick y otros.

La teoría del egoísmo psicológico sólo precariamente se halla confirmada por la experiencia, ya que ésta nos dice que los individuos hacen cosas por los demás que distan mucho de satisfacer su propio interés, sobre todo cuando éste se interpreta en un sentido estrechamente egoísta (por ejemplo, en los casos en que se defiende una causa común sacrificando incluso la propia vida). ¿Cómo podría afirmarse entonces que se debe buscar en beneficio propio —para satisfacer el «ego» o porque nos proporciona el mayor placer— aquello que es perjudicial para uno mismo? Y si es controvertible que la naturaleza humana sea esencialmente egoísta, no se podría fundar en ella la tesis del egoísmo ético de que todos los hombres *deben ser* egoístas. Así, pues, como teoría de la obligación moral, el egoísmo ético no podría basarse en un egoísmo psicológico bastante dudoso. O sea, lo que debemos hacer no podría fundarse en lo que por nuestra constitución psíquica nos vemos impulsados a hacer (impulsos que no siempre son egoístas). Pero si el egoísmo ético no se basa en un supuesto egoísmo psicológico, resultaría que debemos hacer lo que no nos vemos impulsados a hacer. En suma, el egoísmo ético —tanto si se basa en el egoísmo psicológico, como si no se basa en él— fracasa en sus intentos de explicar los actos en favor de otro que no pueden considerarse como la satisfacción de intereses o tendencias egoístas.

Si la teoría de la obligación moral que considera que debemos hacer lo que satisface nuestro propio bien, o el puro interés personal, es inaceptable, habrá que examinar la teoría de la obligación que sostiene que debemos hacer, ante todo, lo que aporta un bien a los demás, y que, por tanto, en nuestro comportamiento, debemos mirar, por encima de todo, a las consecuencias que nuestros actos pueden tener para los demás miembros de la comunidad. Esta teoría de la obligación moral —vinculada estrechamente a la correspondiente concepción de lo bueno, de la que

ya nos hemos ocupado en un capítulo anterior— es la que sostiene el *utilitarismo.*

También aquí —como en las teorías deontológicas— hay que distinguir dos tipos de utilitarismo, según que se ponga el acento de la obligatoriedad moral en el acto (nuestro deber es, entonces, realizar el acto que produzca el máximo bien no sólo para mí, sino para los demás), o en la norma (nuestro deber es obrar conforme a la norma que, al ser aplicada, produzca el mayor bien no sólo para mí, sino para los demás). Tenemos, pues, un utilitarismo del acto, y un utilitarismo de la norma, pero, tanto en un caso como en otro, hay que tomar en cuenta, sobre todo, las consecuencias —provechosas o no—, de nuestros actos o de la aplicación de una norma, para el mayor número de personas.

9. Utilitarismo del acto y utilitarismo de la norma

De acuerdo con esta doctrina, cuyos principales representantes son Jeremy Bentham y John Stuart Mill, debemos hacer aquello que aporta los mejores resultados para el mayor número, lo cual en principio no parece objetable. Por tanto, en cada situación concreta, debemos determinar cuál es el efecto o consecuencia de un acto posible y decidirnos por la realización de aquel que pueda acarrear mayor bien para el mayor número, bien entendido que para Bentham el placer es el único bien.

Pero el cálculo de los efectos o consecuencias no es una tarea fácil, aunque se haga en unidades numéricas, como pretendía Bentham con su famoso «cálculo hedónico», en el cual las unidades de bien eran unidades de placer. Por otro lado, la cuantificación del placer está lejos de resolver el verdadero problema que interesa a la conciencia moral.

Supongamos, por ejemplo, que se pueden calcular los efectos de dos actos *a* y *b* y que llegamos a la conclusión de que producen el mismo bien (100 unidades). Pero *a* implica una injusticia y *b*, no. Sin embargo, tomando en cuenta que cada uno de los actos arroja el mismo resultado numérico, el utilitarista dirá

que ambos son igualmente buenos desde el punto de vista moral.

Este argumento, empleado por Butler y Ross contra el utilitarismo del acto, sólo afecta, en verdad, a la versión cuantitativa de éste, que deja fuera —por no ser posible calcularla— una consecuencia tan importante como la injusticia que entraña. Ahora bien, lo que dicho argumento demuestra es más bien la imposibilidad práctica de calcular directamente los efectos o consecuencias de los actos morales, y que, por ello, no se puede dejar de apelar a la norma. En cuanto que una norma es una generalización de experiencias anteriores, con las cuales la nueva situación presenta cierta analogía, se puede prever —no calcular directamente— las consecuencias de un acto posible. Para ello hay que tomar en cuenta los resultados anteriores de la aplicación de la norma a una situación precedente análoga, así como los factores peculiares de la nueva situación.

Esto quiere decir que al determinar los efectos de un acto posible, y establecer así lo que se debe hacer, no se puede prescindir de la norma que se considera más adecuada.

Las limitaciones y dificultades del utilitarismo del acto han conducido a otros utilitaristas a aceptar la importancia de la norma. Según ellos, debemos actuar conforme a la norma cuya aplicación proporcione el mayor bien al mayor número, entendiendo por éste un sector social, una comunidad humana particular, o la sociedad entera. Así, pues, a la pregunta de cómo debemos obrar en una situación concreta, estos utilitaristas responden sin titubeos: escogiendo la norma cuya aplicación tenga mejores consecuencias para el mayor número.

Pero aquí surgen graves dificultades, que en parte ya hemos señalado anteriormente, cuando se trata de conjugar los dos aspectos del principio utilitarista general: el «máximo bien» y el «mayor número». Supongamos que nos encontramos ante la necesidad de escoger entre dos normas *a* y *b* aplicables a un mismo caso particular; la aplicación de *a* aportaría un bien mayor que la de *b*, pero, en cambio, el número de personas que se beneficiarían con la aplicación de *a* sería inferior al de la norma *b*. Tendríamos entonces que la norma *a*, al ser aplicada, produciría un mayor bien para menos personas, mientras que la aplicación

de *b* procuraría un bien menor para un mayor número. ¿Cómo decidir en este caso? Hemos de optar entre estas dos alternativas: mayor bien para menos personas, o menor bien para un mayor número.

Ilustremos esto con un ejemplo. En un país bloqueado, ciertos alimentos como la leche escasean. Para evitar que una minoría pueda acaparar sus existencias, la leche ha tenido que ser racionada. Pero el racionamiento ha de apegarse al principio utilitarista del «mayor bien para el mayor número». ¿Cómo proceder en este caso? ¿Será justo distribuir la leche equitativamente entre todos los miembros de la población, o sea, la misma ración para todos? Así tendríamos, al parecer, el máximo bien posible para el mayor número; pero, en este caso, cada habitante del país bloqueado recibiría una cantidad de leche tan pequeña que, prácticamente, no podría satisfacer las exigencias mínimas, con la particularidad de que los más débiles y más necesitados de ella —los niños y los enfermos, así como los trabajadores más activos— se verían afectados negativamente en su salud o en su capacidad de trabajar por esta distribución igualitaria. Tendríamos así un bien igual para todos que, tomando en cuenta las necesidades de un sector de la población, se convertiría de hecho en un bien mínimo, o un bien desigual para dicho sector. Habría, pues, que buscar —al establecer el racionamiento— el mayor bien para un número menor; es decir, distribuyendo una ración mayor entre los niños, enfermos, ancianos y población trabajadora más activa.

Ahora bien, ¿no significa esto echar por tierra el principio utilitarista fundamental? Es evidente que sí, pero con ello no se hace sino ponerse a tono con lo que nuestro ejemplo demuestra fehacientemente, a saber: que el principio del «mayor bien para el mayor número» no se puede aplicar abstractamente, sin tomar en cuenta una serie de aspectos concretos. Mas, una vez que son tomados en cuenta, el principio recobra su validez, pues, siguiendo con el ejemplo anterior, podrá verse que la aplicación de la norma correspondiente, lejos de oponerse a dicho principio, contribuirá a afirmarlo. En efecto, aunque la aplicación de dicha norma —en una situación concreta— no aporte el mayor bien al

mayor número, sin embargo, servirá para hacer frente a esa situación y, con ello, contribuir a lograr —en este punto (el racionamiento), y en otros— un mayor bien para el mayor número de personas.

Contra el utilitarismo de la norma se esgrimen, a veces, otros argumentos, como el que se ilustra con el siguiente ejemplo. Un juez tiene que juzgar a un delincuente al que todas las pruebas parecen inculpar. Ciertamente, condenarlo traerá mayor bien para el mayor número (la comunidad social) que no condenarlo. Pero el juez, y sólo él, sabe que existe una prueba de su inocencia que, por otra parte, el delincuente no podrá esgrimir en su favor. ¿Qué debe hacer desde un punto de vista moral? ¿Condenarlo y librar así a la sociedad de posibles delitos del inculpado, aun a sabiendas de que es inocente, cosa que nadie podrá probar? ¿O debe absolverlo, aunque desde un punto de vista legal podría condenarlo, y con ello, abrir la puerta a posibles y peligrosos delitos?

El juez podría atenerse a la norma moral (*a*) de que «jamás y en ningún caso debe condenarse a un inocente», pero su aplicación tendría menos consecuencias positivas (menos bien para el mayor número) que se aplicara esta otra norma (*b*), más en consonancia con el principio utilitarista: «no absuelvas a un inocente, si con ello perjudica a la sociedad».

Ahora bien, la objeción contra el utilitarismo de la norma no puede considerarse válida, ya que actuando de acuerdo con él no se estaría obligado forzosamente a decidirse en favor de la segunda norma (*b*). En verdad, condenar a un inocente produce más mal a la comunidad (pérdida de fe en la justicia, en la honorabilidad de los jueces) que el mal —no real, sino posible— que aquél pudiera realizar en el futuro. Así, pues, lejos de aportar un bien —aunque así fuera en una consideración inmediata— traerá a la larga más perjuicios para un mayor número de personas, con lo cual se quebrantará el principio utilitarista fundamental.

Una nueva y última objeción puede hacerse al utilitarismo de la norma. Debe escogerse —nos dice éste— la norma cuya aplicación tenga mejores consecuencias para el mayor número.

Pero, ¿significa esto que la norma escogida no admite excepciones? De ser así, resultaría demasiado absoluta y, al no tomar en cuenta las circunstancias concretas de su aplicación, se caería en el mismo rigorismo que reprochábamos a Kant, al postular en su deontología de la norma una universalidad absoluta, sin excepción. Para escapar a ese reproche, el utilitarista de la norma tendría que señalar las circunstancias en que sería válida la norma, o bien las excepciones de ella. Guiándose siempre por las consecuencias posibles de su aplicación, habría de dar a la norma una formulación de este género: «Haz *x* en las circunstancias del tipo *y*», o también: «Haz *x* en los casos *a, b, c*...». Reglas de acción de semejante forma serían, por ejemplo, las siguientes: «Cuando un enfermo grave te pregunta por su verdadero estado, no le digas la verdad». Aquí se señala la circunstancia concreta en que se aplica una norma. Pero el problema se plantea, sobre todo, cuando se trata de una norma cuya universalidad absoluta no puede mantenerse, como ya vimos al ocuparnos de la teoría kantiana de la obligación, en cuyo caso habría que señalar, junto con la norma, las excepciones correspondientes. Sea, por ejemplo, la norma «no mientas». Habría que decir: «No mientas salvo: *a*) cuando un enfermo grave te pregunte por su verdadero estado; *b*) cuando un alcohólico te pida la dirección del bar más próximo; *c*) cuando alguien te solicite un dato que un profesional no debe dar», etc. Sólo así podría salvarse el principio utilitarista de la norma, pero esto no deja de ofrecer una dificultad insuperable. En efecto, es imposible señalar todas las excepciones «sin excepción», entre otras razones porque no es prácticamente posible predecir todas las situaciones a las que habría que aplicar la norma en cuestión. Ante esto, al utilitarismo de la norma no le quedaría otro camino que aferrarse a su regla suprema: «Actúa según la norma cuya aplicación tenga las mejores consecuencias». Pero esta regla suprema sólo sería tal por su carácter formal.

Vemos, pues, que para hacer frente a las objeciones antes apuntadas, el utilitarismo se ve forzado a ir de lo general a lo particular, y de éste a aquél, en una especie de círculo vicioso. Ciertamente, para escapar del rigorismo de la universalidad absoluta, tiene que señalar las circunstancias de la aplicación de

la norma o las excepciones de ella, pero como no todas éstas pueden ser indicadas, sólo una norma se encuentra al abrigo de circunstancias imprevistas o de excepciones: justamente aquella que se encuentra ayuna de todo contenido concreto y que, por ser una forma vacía, es aplicable a todos los casos. El utilitarismo de la norma vendría así a darse la mano con la teoría deontológica —kantiana— de la obligación moral.

10. Conclusiones

1) El defecto común de las teorías de la obligación moral antes examinadas es que parten de una concepción abstracta del hombre. Por ello, su concepción de la obligatoriedad moral es también abstracta, al margen de la historia y de la sociedad.

2) La obligación moral ha de ser concebida como propia de un hombre concreto que, en su práctica moral efectiva, va cambiando el contenido mismo de sus obligaciones morales de acuerdo con los cambios que se operan en el modo de cumplir la moral su propia función social.

3) La obligatoriedad moral entraña, en mayor o menor grado, una adhesión íntima, voluntaria y libre de los individuos a las normas que regulan sus relaciones en una comunidad dada. Por ello, el concepto de obligatoriedad moral sólo tiene sentido en el contexto de la vida social, en el seno de una comunidad.

4) El sistema de normas y, con ello, el contenido de la obligación moral cambia históricamente, de una sociedad a otra, e incluso en el seno de una misma sociedad. Lo permitido hoy, fue prohibido ayer. Lo que ahora se prohíbe, tal vez se permita mañana. Sin embargo, cualquiera que sea la época o sociedad de que se trate, los hombres han reconocido siempre una obligatoriedad moral. Siempre ha existido un sistema de normas que determina el ámbito de lo obligatorio y lo no obligatorio.

5) No sólo cambia histórica y socialmente el contenido de la obligación moral —y con ello las normas que prescriben cierta forma de conducta—, sino también el modo de interiorizar o de asumir las normas en forma de deberes.

6) Ninguna teoría —y menos aún aquella que no conciba la obligatoriedad moral en función de necesidades sociales— puede señalar lo que el hombre debe hacer en todos los tiempos y en todas las sociedades. Y, cuando una teoría trata de señalarlo, nos encontramos con el formalismo o universalismo abstracto en que caen no sólo las doctrinas deontológicas (como la de Kant), sino también las teleológicas (como la del utilitarismo de la norma).

Capítulo 9

LA REALIZACIÓN DE LA MORAL

Toda moral comprende un conjunto de principios, valores y normas de conducta. Pero en cuanto tiende a regular las relaciones efectivas entre los individuos, o entre ellos y la sociedad, ha de plasmarse en actos concretos en los que cobran vida dichos principios, valores o normas. Hay en la moral una exigencia de realización que se desprende de su propia función social.

Pero, al hablar de su realización, no nos referimos ahora al proceso —ya examinado anteriormente— en el que el agente pasa de la intención al acto, y con el cual la moral se presenta en cada individuo con una realidad efectiva. Tampoco nos referimos, en este momento, al proceso histórico por el que las diversas morales se realizan en el tiempo, sucediéndose unas a otras, en una marcha desigual y contradictoria, pero a la vez ascensional, que constituye el progreso moral.

Por realización de la moral entendemos ahora la encarnación de los principios, valores y normas en una sociedad dada no sólo como empresa individual, sino colectiva, es decir, no sólo como moralización individual, sino también como proceso social en el que las diferentes relaciones, organizaciones e instituciones sociales desempeñan un papel decisivo.

1. Los principios morales básicos

La realización de la moral, en cada época, es inseparable de ciertos principios fundamentales, o reglas básicas de conducta que la sociedad en su conjunto, o un sector suyo, presentan a toda la comunidad social, o a un grupo de miembros de ella. No se trata de principios morales formulados teóricamente —aunque puedan nutrirse de las teorías éticas—, sino de principios que han ido cobrando forma en la actividad práctica social y rigen efectivamente el comportamiento de los hombres. Por ejemplo, independientemente del grado de elaboración teórica del principio del individualismo, éste es fundamental en la moral efectiva de la sociedad moderna. Ello es así porque el que rija un principio básico como este —y no otro distinto u opuesto, como el del colectivismo— no responde tanto a razones puramente teóricas, como prácticas, sociales, ya que la moral responde a la necesidad social de regular las relaciones entre los hombres en una comunidad dada, y esta regulación se hace de acuerdo con los intereses concretos de un sector social, o de la sociedad entera. Estos principios tienen, pues, un doble carácter: de un lado, responden a determinada necesidad social, y, de otro, por ser fundamentales, sirven de base a las normas que regulan el comportamiento, en una sociedad dada, en cierta dirección.

Aunque los principios morales básicos surgen en relación con determinadas necesidades sociales, pueden ser objeto también de una elaboración teórica tendiente a justificar su necesidad, o a fundamentar su validez. Tal es, por ejemplo, la labor de los ideólogos que tienden a presentar el individualismo egoísta como un principio moral acorde con la naturaleza humana. El principio moral básico queda desligado así de las necesidades sociales que lo inspiran y de las condiciones sociales concretas a que responde, a la vez que se oculta su carácter histórico y transitorio. Con ello, el tratamiento teórico de este principio, que rige efectivamente las relaciones entre los hombres, cumple una función justificativa ideológica, ya que se niega con eso la posibilidad de su desplazamiento por otro —como el colectivista—, al ser

abolidas las condiciones sociales que generaron necesariamente el individualismo egoísta.

En épocas de crisis social —como la nuestra—, entran también en crisis ciertos principios morales que eran básicos hasta entonces. Su función social queda claramente de manifiesto; no obstante, los ideólogos se apresuran a presentar la crisis de determinados principios morales como una crisis de los principios en general, o como una crisis de la moral. Pero la crisis de unos principios determinados se resuelve al sustituirlos por otros que respondan a las nuevas exigencias sociales. Sin embargo, mientras no se crean las condiciones sociales necesarias para la realización de los principios que han de sustituir a los viejos, puede surgir una situación de confusión o incertidumbre durante algún tiempo. Tal es la situación en que se encuentran, en nuestra época, muchos miembros de la sociedad.

Al derrumbarse los viejos principios morales, porque se han puesto de manifiesto los intereses concretos que los inspiraban, o porque se han vuelto abstractos o huecos, se viene abajo la moral que se sustentaba en ellos, y se abre así un campo abonado para la desilusión, la protesta sin contenido, el nihilismo moral o la irresponsabilidad. Pero la alternativa no es negarse a reconocer todo principio moral, pues lo que ha entrado en quiebra son ciertos principios, o cierta moral que respondían a una estructura social ya caduca.

Es evidente que las relaciones entre padres e hijos, entre los dos sexos, entre los jóvenes o entre los pueblos, no pueden abordarse, en un terreno moral, a la luz de principios que han regido durante siglos en la moral burguesa, e incluso en la moral feudal. Con mayor razón, esos principios no pueden servir hoy para abordar los problemas morales de la explotación del hombre por el hombre, del colonialismo, del racismo, de las relaciones entre moral y derecho, moral y religión o moral y política, etcétera. Amplios sectores de la humanidad no pueden aceptar ya viejos principios morales que sirven para cubrir con un manto moral la miseria, la explotación y la opresión.

La realización de la moral como plasmación de ciertos principios plantea, pues, la necesidad de ponerlos en relación con las

condiciones sociales a que responden, con las aspiraciones e intereses que los inspiran, y con el tipo concreto de relaciones humanas que pretenden regular. Sólo así podremos comprender su verdadero papel en la realización de la moral.

2. La moralización del individuo

El acto moral implica —como ya vimos— conciencia y libertad. Pero sólo puede ser libre y consciente la actividad de los individuos concretos. Por ello, en sentido propio, sólo tienen un carácter moral los actos de los individuos como seres conscientes, libres y responsables, o también los actos colectivos, en cuanto que se trata de actos planeados conjuntamente y realizados conscientemente en común por diferentes individuos. Así, pues, el verdadero agente moral es el individuo, pero el individuo como ser social.

De esto se desprende que la realización de la moral es una empresa individual, pero a su vez —dada la naturaleza social del individuo— no es un quehacer meramente individual. No lo es tampoco porque los principios —junto con las normas— que determinan su comportamiento moral responden a necesidades e intereses sociales. Por otro lado, la actividad moral del individuo se realiza en el marco de diversas condiciones objetivas, de las que forman parte los propios principios, valores y normas, así como la supraestructura ideológica, constituida por las instituciones culturales y educativas, y los medios masivos de comunicación. Pero en la realización de la moral hay que tener en cuenta otras condiciones objetivas muy importantes que trazan un marco a las decisiones personales y que el individuo no puede eludir: son las condiciones sociales, económicas y políticas, junto con las relaciones sociales e instituciones correspondientes. Dejemos por ahora el modo cómo las diversas formas de la vida social (con sus correspondientes instituciones) influyen en la realización de la moral, y fijemos nuestra atención en el modo cómo el individuo en cuanto tal participa en la realización de la moral.

El modo de actuar moralmente el individuo, o su comportamiento moral en una situación dada, no es algo totalmente espon-

táneo o imprevisto, sino que se halla inscrito como una posibilidad en su carácter. Es decir, su modo de decidir y actuar no es casual, sino que responde a una manera suya de reaccionar —hasta cierto punto constante y estable— ante las cosas y los demás hombres. Esto significa asimismo que si bien no podemos disociar la conducta del individuo de su condición de miembro de la sociedad ni tampoco de ciertas formas genéricas o sociales del comportamiento individual, debemos ver en él formas propias, originales —y, a la vez, relativamente estables— de comportarse a las que responde su conducta moral. Estas formas propias, mutuamente ligadas entre sí, que forman una totalidad indisoluble, constituyen el *carácter* de una persona.

En el carácter del individuo se pone de manifiesto su actitud personal hacia la realidad, y, al mismo tiempo, un modo habitual y constante de reaccionar ante ella en situaciones análogas. En él entran los rasgos que corresponden a su constitución orgánica (estructura emocional, sistema nervioso, etc.); sin embargo, el carácter se forma, sobre todo, bajo la influencia del medio social y en el curso de la participación del individuo en la vida social (en la escuela, en el seno de la familia, en los lugares de trabajo, como miembro de diferentes organizaciones o instituciones sociales, etcétera).

El carácter no es, pues, algo dado, innato o invariable, sino adquirido, modificable y dinámico. En sus rasgos se pone de relieve algo que es muy importante desde el punto de vista moral: la relación del individuo con los demás. Como la moral tiende a regular el comportamiento de los hombres y, por otro lado, se realiza siempre en los actos individuales que afectan —por sus consecuencias— a los demás, el carácter reviste una gran importancia tanto para la moralización del individuo como para la moralización de la comunidad.

El egoísmo, por ejemplo, no es sólo un principio moral dominante en las sociedades modernas, sino un principio que el individuo puede hacerlo suyo hasta convertirlo en rasgo de su carácter. Y un carácter egoísta entraña ya potencialmente una serie de actos diversos encaminados a satisfacer su interés personal, como rehuir el cumplimiento de deberes hacia la familia, hacia

determinado grupo social de que forma parte, o la sociedad entera, etc. La modestia puede presentarse igualmente como rasgo del carácter de una persona; por ello, si alguien se comporta modestamente después de un importante éxito profesional, no diremos que su reacción ha sido casual, imprevista o inesperada para aquellos que ya conocían su carácter. En verdad, no ha hecho sino actualizar una posibilidad de comportamiento que estaba inscrito en él.

Como el carácter no es algo dado, innato o casual, el individuo puede adquirir una serie de cualidades morales bajo el influjo de la educación y de la propia vida social. Esas cualidades morales, adquiridas por el individuo, que están en él como una disposición caracterológica que se actualiza o realiza en una situación concreta, son las que tradicionalmente se han designado con el nombre de *virtudes*.

3. Las virtudes morales

La virtud (del latín *virtus,* palabra que viene a su vez de *vir,* hombre, varón) es, en un sentido general, capacidad o potencia propia del hombre y, en un sentido específico, capacidad o potencia moral. La virtud entraña una disposición estable o uniforme a comportarse moralmente en un sentido positivo; es decir, a querer el bien. Lo opuesto a ella es el *vicio*, como disposición también uniforme y continuada a querer el mal.

Como disposición a actuar en un sentido valioso moralmente, la virtud se relaciona estrechamente con el valor moral; entraña, por ello, cierta comprensión del valor en que se fundan las normas morales que guían y orientan la realización del acto moral; pero, a la vez, supone la decisión —o fuerza de voluntad necesaria— para superar los obstáculos que se interpongan en dicha realización.

Pero un acto moral por sí solo, aislado o esporádico, no basta para considerar a un individuo como virtuoso, de la misma manera que una reacción aislada o esporádica suya no basta para adjudicarle determinado rasgo del carácter. Como decía Aristó-

teles, de la misma manera que «una golondrina no hace verano», un acto moral aislado (heroico, por ejemplo) —por valioso que sea— no es suficiente para hablar de la virtud de un individuo. Decimos de alguien que es disciplinado, generoso o sincero cuando le hemos visto practicar las correspondientes virtudes una y otra vez. Por ello, decía también Aristóteles que «la virtud es un hábito», o sea, un tipo de comportamiento que se repite, o una disposición adquirida y uniforme a actuar de un modo determinado.

La realización de la moral, por parte del individuo, es por consiguiente el ejercicio constante y estable de lo que está inscrito en su carácter como una disposición o capacidad para hacer el bien; o sea, como una virtud. El individuo contribuye así (es decir, con sus virtudes) a la realización de la moral no mediante actos inusitados o privilegiados (que son los propios del héroe, o de la personalidad excepcional), sino con actos cotidianos y continuados que responden a una disposición permanente y estable. Desde el punto de vista moral, el individuo ha de estar siempre en forma, preparado o dispuesto, y esto es lo que tradicionalmente se quería decir al hablar de una persona virtuosa, como dispuesta siempre a preferir el bien, y a realizarlo. La moralización del individuo —y su contribución a la moralización de la comunidad— se logra justamente adquiriendo esas disposiciones o capacidades para querer lo bueno, y obrar moralmente en un sentido valioso.

Desde la Antigüedad griega hasta los tiempos modernos, no ha cambiado mucho el concepto de virtud como hábito para hacer el bien, aunque los tratadistas no se han puesto de acuerdo en el número de las virtudes morales. Para Aristóteles, las virtudes prácticas morales o éticas, que él distingue de las teóricas o dianoéticas, son la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la amistad, etc. La virtud es, a su vez, para él, el término medio entre dos extremos o vicios. La lista de las virtudes se amplía posteriormente, incluyendo otras como la paciencia, el buen consejo, la presencia de ánimo, etc., pero también se mantienen las de la Antigüedad —como sucede en los pensadores cristianos—, aunque con un contenido distinto.

Con el tiempo, el término «virtud» fue cayendo en desuso, y el calificativo de «virtuoso», aplicado a un individuo, cada vez impresiona menos. Si con él se habla de una mujer, en verdad se tienen presente, sobre todo, aquellas cualidades que la mantienen en un estado de inferioridad con respecto al hombre. Las virtudes se presentan a veces —ya lo advertía Hegel en su tiempo— como «algo abstracto e indeterminado» que puede recibir cualquier contenido, como sucede con la virtud de la «prudencia», valiosa tanto para hacer el bien como el mal. Por otro lado, en un mundo social en transformación y lucha, se sigue hablando de «virtudes» —como la humildad, la resignación o la caridad— que carecen de todo atractivo para los que tienen, por el contrario, que afirmarse ante la humillación, la explotación o la opresión. Son otras cualidades morales —o virtudes— las que pueden inspirarles: la solidaridad, la ayuda mutua, el compañerismo, la cooperación, la disciplina consciente, etc. Esto no significa que todas las viejas virtudes hayan perdido su razón de ser en el mundo moral; no la han perdido, por ejemplo, la honestidad, la sinceridad, la amistad, la sencillez, la lealtad, la modestia, etc.; pero no en abstracto, o al margen de un contexto social determinado. En efecto, es difícil esperar la amistad entre el colonizador y el colonizado, o la honestidad en el traficante de armas, o la veracidad en quien vive en la mentira, etcétera.

Como el carácter del individuo se halla bajo el influjo del medio social en que vive y actúa, sus rasgos de carácter —y con ellos sus virtudes morales— no pueden darse ni adquirirse fuera de ese medio social. La existencia de virtudes —como la sinceridad, la veracidad, la honestidad, la justicia, la amistad, la modestia, la solidaridad, la camaradería, etc.— requieren condiciones sociales favorables sin las cuales no pueden florecer, en general, en los individuos. Y lo mismo cabe decir de los vicios correspondientes: insinceridad, injusticia, deslealtad, soberbia, pereza, etcétera.

Así, pues, la moralización del individuo, y su participación consciente en la moralización de la comunidad, adopta la forma de la adquisición y cultivo de ciertas virtudes morales, pero esta adquisición y este cultivo de ellas se operan en un contexto so-

cial concreto, y, por tanto, se ven favorecidos o frenados por la existencia de determinadas condiciones, relaciones e instituciones sociales.

4. La realización de la moral como empresa colectiva

Puesto que la realización de la moral no es asunto exclusivo de los individuos, hay que examinar las instancias sociales que influyen en su comportamiento moral y contribuyen a la realización de la moral como empresa colectiva. Este examen se hace necesario, a su vez, por dos razones: la primera es que el individuo, por estar inserto en una red de relaciones sociales (económicas, políticas e ideológicas), por formar parte de determinadas estructuras, organizaciones o instituciones sociales, o por hallarse determinado por condiciones objetivas diversas (económico-sociales, políticas y espirituales), no puede dejar de comportarse moralmente sin acusar el peso, la marca o la influencia de esos factores sociales. La segunda es que no sólo el individuo en cuanto tal, que actúa de un modo libre, consciente y responsable, se comporta moralmente, sino que también los organismos e instituciones sociales (familia, clases, grupos profesionales, Estado, tribunales, partidos políticos, etc.) muestran en su comportamiento un contenido moral, ya sea el fomentar u obstaculizar cierta conducta moral de los individuos, ya sea el contribuir objetivamente a que prevalezcan ciertos principios, valores o normas morales en la comunidad.

Tenemos, pues, tres tipos de instancias o factores sociales que contribuyen de diverso modo a la realización de la moral:

a) Relaciones económicas, o vida económica de la sociedad.
b) Estructura u organización social y política de la sociedad.
c) Estructura ideológica, o vida espiritual de la sociedad.

Abordaremos a continuación, por separado y a grandes rasgos, cada uno de estos factores sociales de la realización de la moral.

5. La vida económica y la realización de la moral

La vida económica de la sociedad comprende, en primer lugar, la producción material de bienes destinados a satisfacer las necesidades humanas vitales: alimentarse, vestirse, alojarse, etc. El desarrollo de la producción —desde la pobre y limitada producción de los tiempos primitivos, hasta la altamente maquinizada o automatizada de nuestros días— marca, en cada sociedad y en cada época, el nivel alcanzado por el dominio del hombre sobre la naturaleza. Pero los individuos no producen aisladamente, sino que se asocian u organizan de cierto modo para poder domeñar, con su trabajo, las fuerzas naturales y ponerlas a su servicio. Para producir contraen determinadas relaciones, que se refieren tanto al modo de participar en la producción misma (división social del trabajo), como a la forma de propiedad (privada o social) sobre los medios de producción (instrumentos, máquinas, fábricas, etc.) o a la manera de distribuirse la riqueza social. Este conjunto de relaciones de los hombres constituyen la base económica de la sociedad y reciben, desde Marx, el nombre de relaciones de producción.

Lo económico comprende, pues, tanto la producción material misma como las relaciones sociales que los hombres contraen en ella. Uno y otro aspecto constituyen una totalidad o modo de producción dado que cambia históricamente: comunidad primitiva, modo asiático de producción, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo.

La vida económica de la sociedad es tan humana como cualquiera otra forma de vida, ya que el hombre aparece necesariamente en los dos aspectos antes señalados: 1) en la producción material; *a*) en cuanto que como trabajador es una fuerza productiva, ya que pone en movimiento su capacidad o fuerza de trabajo (muscular e intelectual); *b*) en cuanto que la producción —como creación de objetos útiles que satisfacen necesidades humanas vitales— sólo tiene sentido para él; 2) en las relaciones de producción, en cuanto que éstas son, en definitiva, relaciones sociales, humanas.

Por esta presencia del hombre, la economía no puede dejar

de estar en relación con la moral. Los problemas morales que la vida económica plantea son dobles, ya que surgen precisamente en la doble inserción —antes señalada— del hombre en la producción: como fuerza productiva y como sujeto de las relaciones de producción.

Como fuerza productiva, el hombre es el ser que trabaja; es decir, realiza una actividad transformadora sobre una materia u objeto. El trabajo es una actividad práctica consciente, y, en cuanto tal, tiene un lado objetivo, práctico, ya que es transformación de una materia con el concurso de las manos y de los músculos, y un lado subjetivo, espiritual, dado que supone necesariamente la intervención de una conciencia que traza fines o proyectos, destinados a materializarse en los productos del trabajo. Pero el hombre no sólo trabaja con sus manos, sino con instrumentos o máquinas que vienen a ser una prolongación de ellas, y alivian su esfuerzo a la vez que elevan considerablemente su productividad.

Las fuerzas productivas comprenden, pues, al hombre que trabaja y a los instrumentos o medios de que se vale él en su trabajo. En relación con las fuerzas productivas, se plantean dos graves problemas morales que no pueden ser soslayados: 1) ¿cómo es afectado el hombre por su propio trabajo? (¿lo eleva como ser humano, o lo degrada?); 2) ¿cómo afecta al trabajador en su verdadera naturaleza humana el uso de los medios o instrumentos de producción (las máquinas y la técnica en general)? Desde el punto de vista moral, las relaciones de producción —es decir, las formas de propiedad y de distribución— plantean una serie de cuestiones morales que tocan particularmente a la justicia social (posesión y desposesión; distribución de la riqueza producida conforme a la propiedad de que se dispone, a la capacidad intelectual y manual desarrollada, o a las necesidades que se tienen).

Los problemas morales de la vida económica surgen forzosamente al transformar al sujeto de ella —como productor, consumidor y soporte de las relaciones de producción— en un simple «hombre económico», es decir, en mera pieza de un mecanismo o sistema económico, dejando por completo a un lado las conse-

cuencias que tenga para él —como ser humano concreto— su modo de integrarse en dicho sistema. Sólo si se reduce lo humano a lo económico, o si el hombre queda a espaldas de la economía —como pretendían los economistas clásicos ingleses— la vida económica deja de tener implicaciones morales. Pero esta expulsión de los problemas morales de la vida económica no es posible por la sencilla razón de que no existe en la realidad tal «hombre económico»; éste es sólo una abstracción, ya que no puede ser aislado del hombre concreto, real. Por consiguiente, el modo como trabaja el obrero, el uso de la máquina y la técnica y el tipo de relaciones sociales en que se efectúa la producción y el consumo, no pueden dejar de tener consecuencias morales para él como hombre real.

Significación moral del trabajo humano. — El trabajo entraña una transformación práctica de la naturaleza exterior, como resultado de la cual surge un mundo de productos que sólo existen por el hombre y para el hombre. En el trabajo, éste despliega su propia capacidad creadora al hacer emerger un mundo de objetos en los que, al plasmar sus fines y proyectos, imprime su huella o marca como ser humano. Por ello, en el trabajo, a la vez que humaniza a la naturaleza exterior, el hombre se humaniza a sí mismo, es decir, desarrolla y eleva las potencias creadoras que dormitan en él. El trabajo responde, pues, a una necesidad específicamente humana, y por ello en rigor sólo el hombre trabaja a fin de subsistir *humanamente* mediante la creación de un mundo de objetos útiles. Por ser una actividad creadora, es valiosa, pero su valor radica ante todo en su poder de humanización. De ahí también su valor moral: el hombre debe trabajar para ser verdaderamente hombre. El que no trabaja y vive, en cambio, a expensas del trabajo de los demás, tiene una humanidad que no le pertenece, es decir, que él mismo no ha contribuido a conquistar y enriquecer. Una sociedad vale moralmente lo que vale en ella el trabajo como actividad propiamente humana.

Este valor del trabajo era desconocido en la Antigüedad. En la Grecia clásica, por ejemplo, lo valioso era el ocio de una minoría de hombres libres que, gracias a su liberación del trabajo

físico, podía consagrarse a la teoría o contemplación. En los tiempos modernos, se ensalza el trabajo como fuente de riqueza y se alaba la laboriosidad y sus «virtudes» correspondientes (abstinencia, frugalidad, etc.). Las consecuencias negativas para el trabajador —miseria, explotación, enfermedades, etc.— se consideran naturales o inevitables. El trabajador interesa como «hombre económico», o productor de beneficios.

En estas condiciones, que son las propias de una economía. en la que la producción no está al servicio del hombre, o de la sociedad entera, el obrero no puede ver su trabajo como una actividad propiamente suya, ya que ésta lo empobrece material y espiritualmente; sus productos dejan de ser una expresión u objetivación de sus fuerzas creadoras y se le presentan como objetos extraños u hostiles, con los cuales no puede establecer una relación propiamente humana. Tal es el fenómeno social del trabajo enajenado. La utilización de instrumentos de producción más perfectos —en la fase de la industria maquinizada—, y, junto con ello, la división cada vez más parcelaria de las operaciones laborales que culmina en el trabajo en cadena, no hacen sino agravar aún más la enajenación del obrero. El trabajo se convierte en una actividad monótona, impersonal y mecánica, cuya finalidad le es ajena, y que realiza como una penosa actividad, necesaria para subsistir.

El trabajo pierde así su contenido vital y creador, propiamente humano, y con ello se borra también su significación moral. Pero esta perversión de la esencia y del valor humano y moral del trabajo no puede desaparecer mientras subsista la médula de su enajenación: la contradicción entre su finalidad interna (producir para el hombre), y su finalidad externa (producir para el capital). El trabajo sólo puede recobrar su verdadero valor cuando su fuente no esté ya en la imperiosa necesidad de subsistir, o exclusivamente en un estímulo material —por elevado que sea—, que lo convierte en una actividad puramente utilitaria, sino cuando su fuente esté en el estímulo moral que lo ponga al servicio de toda la comunidad.

Moral y consumo. — En las sociedades altamente industrializadas y en aquellas menos desarrolladas, que se rigen también por la ley de la producción de plusvalía, la enajenación no sólo afecta al trabajador, sino que, bajo otras formas, se extiende a amplios sectores sociales. Se trata de la enajenación del consumidor. Las relaciones entre la producción y el consumo se sujetan también a las exigencias de la obtención de los mayores beneficios, y, con este motivo, se produce no ya para satisfacer las necesidades normales del consumidor, sino para atender a necesidades creadas artificialmente en él, con el fin de ampliar la colocación de los artículos producidos. El «hombre económico» no es sólo el productor, sino el consumidor sujeto, a una nueva y peculiar forma de enajenación.

El consumidor tiene necesidades que no son propiamente suyas, y los productos que adquiere no son queridos verdaderamente por él. Bajo la influencia de una publicidad insistente y organizada, y seducido por refinadas y ocultas técnicas de persuasión, el consumidor se encuentra ante un producto que le halaga y domina, y acaba por comprar aquello que se impone a su voluntad, independientemente de que lo necesite o no. De este modo, las necesidades del hombre concreto son manipuladas a fin de que consuma lo que satisface no sus propias necesidades, sino las de otro. Al igual que en la producción, en el consumo el hombre concreto ya no se pertenece a sí mismo, sino a quienes lo manipulan o persuaden sutilmente.

Esta manipulación que afecta a los sectores más amplios de la población, al controlar su adquisición de los productos más variados —desde artículos alimenticios hasta obras de arte—, se traduce en los individuos en una pérdida de su capacidad de decidir personalmente, y en el aprovechamiento de su indecisión, ignorancia o debilidad para fines ajenos o extraños que se le presentan a ellos como si fueran propios. El consumidor es considerado así como una fortaleza —más o menos firme— cuya resistencia ha de ser vencida bajo el acoso de la publicidad y de las ocultas técnicas persuasorias. Se ejerce así una coacción exterior que se interioriza en él como una necesidad propia. En este sometimiento sutil, no declarado, del consumidor a los ma-

nipuladores de conciencias, se minan las condiciones indispensables para que el sujeto escoja y decida libre y conscientemente. Ahora bien, esta manipulación del consumidor es profundamente inmoral, y lo es por dos razones fundamentales: 1) porque el hombre, como consumidor, es degradado a la condición de objeto o cosa que se puede manipular pasando por encima de su conciencia y su voluntad; 2) porque, al no permitírsele escoger y decidir libre y conscientemente, se minan las bases mismas del acto moral, y de este modo se estrecha el campo mismo de la moral.

Valoración moral de la vida económica. — En cuanto que cada individuo se halla inserto de un modo u otro en la vida económica, ya sea como productor, ya como consumidor, la realización de la moral no puede dejar de verse afectada considerablemente, en un sentido u otro, por las relaciones económicas dominantes. Pero la vida económica no sólo influye así en la realización de la moral y tiene, por ello, una significación moral, sino que también influye al reclamar una moral acorde con ella. Así, por ejemplo, en una sociedad en la que el trabajo es, ante todo, medio para subsistir y no una necesidad humana vital, en la que rige el culto al dinero, y en la que *se es* por lo que *se tiene* privadamente, se crean las condiciones favorables para que cada quien aspire a satisfacer sus intereses más personales, a expensas de los demás. Se fortalecen los impulsos individualistas o egoístas, no porque correspondan a una supuesta naturaleza universal del hombre, sino porque así lo exige un sistema económico en el que la seguridad propia sólo se encuentra en la apropiación privada. La economía tiene, pues, su moral adecuada —la del egoísmo—, y ésta impregna a la sociedad por todos sus poros.

Una nueva vida económica, sin enajenación del productor ni del consumidor porque la producción y el consumo estén verdaderamente al servicio del hombre, se convierte así en condición necesaria —aunque no suficiente— para una moral superior, en la que el bien de cada uno se conjugue con el bien de la comunidad.

6. La estructura social y política de la sociedad y la vida moral

El individuo en cuanto ser social forma parte de diversos grupos sociales. El primero al que pertenece y cuya influencia siente, sobre todo en la primera etapa de su vida (niñez y adolescencia), es la familia. Pero desde el momento en que se integra, de un modo u otro, en la estructura económica de la sociedad, es miembro de un grupo humano más amplio —la clase social— y, dentro de ella, por su ocupación específica, queda adscrito a una comunidad de trabajo, oficio o profesión. El individuo es, asimismo, ciudadano de un Estado u organización política y jurídica a la que se halla sujeta la población de un territorio, sobre la que aquél ejerce su poder por medio del Gobierno. El Estado no se confunde con la nación, que es una comunidad humana establecida históricamente y surgida sobre la base de la comunidad de territorio, de vida económica, de fisonomía espiritual y de tradición y cultura nacionales. Un Estado puede ser multinacional, es decir, comprender varias naciones. El individuo, por ello, es ciudadano de un Estado y, a la vez, tiene una patria. Finalmente, los Estados y las naciones forman parte de una comunidad internacional. Los individuos, por tanto, no sólo se sienten miembros de una comunidad humana determinada, sino de una comunidad internacional a cuyos problemas (los que plantean las relaciones entre unos Estados y otros, o entre las diferentes naciones, o entre los pueblos) no pueden sustraerse.

Esta multitud de grupos sociales, a los que se halla vinculado el individuo por diversos hilos, influye de distinto modo en la moralización del individuo, al trazar condiciones y exigencias específicas a su comportamiento moral. Pero, al mismo tiempo, su propia actuación como comunidades humanas tiene un significado moral en cuanto que contribuyen objetivamente —en un sentido u otro— a la realización de cierta moral, o a limitar o impedir el desarrollo de otra.

Detengámonos ahora en las peculiaridades del papel que desempeñan algunas de las comunidades humanas antes enumeradas en el terreno moral.

La familia. — Por ser la forma más elemental y primitiva de comunidad humana, la familia ha sido llamada la célula social. En ella se realiza el principio de la propagación de la especie y se efectúa, en gran parte, el proceso de educación del individuo en sus primeros años, así como la formación de su personalidad. Por todo esto, reviste gran importancia desde el punto de vista moral.

En sentido estricto, es la comunidad formada por padres e hijos. Comprende, pues, fundamentalmente las relaciones entre los esposos y entre padres e hijos. En la familia se entretejen lazos naturales o biológicos (de sangre), y relaciones sociales, que son las dominantes e influyen sobre todo en la forma y función de la comunidad familiar. Su base es el amor como sentimiento que se eleva sobre la atracción mutua de carácter sexual, cimentando así sobre bases más firmes la unión de los cónyuges.

Como institución social, la familia ha evolucionado históricamente pasando por diferentes fases en las que se han ido modificando la posición del hombre y la mujer, así como las relaciones entre padres e hijos. Después de conocerse en los tiempos prehistóricos el matrimonio de grupo, en el que ningún miembro de la comunidad era excluido de las relaciones sexuales entre ellos, es decir, no existían condiciones restrictivas para el matrimonio, y se daban tanto la poliandria (mujer con varios maridos) como la poligamia (hombre con varias mujeres), se pasa —con el tránsito de la comunidad primitiva a la sociedad dividida en clases—, a la monogamia (matrimonio por parejas) y al patriarcado (determinación de la línea de descendencia no sólo por la madre, sino también por el padre). Con la familia patriarcal, la mujer queda sometida socialmente al varón y sujeta a una dependencia material respecto de él.

La monogamia es la forma de unión conyugal que domina, desde entonces, en nuestra sociedad. Con su aparición se crearon las condiciones para el matrimonio cimentado en el amor y el consentimiento libre de los cónyuges. Sin embargo, durante largos siglos, el sometimiento social y material de la mujer convirtió, en la práctica, la monogamia en una poligamia unilateral (sólo para el hombre), con lo cual se minaba la base misma del

matrimonio: la fidelidad, producto del amor. Los prejuicios de casta o de clase en el pasado, y el culto del dinero, en nuestra época, unidos al tradicional sometimiento social de la mujer, han sido obstáculos graves al matrimonio por amor, y, con ello, han llevado la inmoralidad a la familia. Por eso, el fortalecimiento moral de ella está vinculado a la emancipación social de la mujer. Hay que registrar, en este punto, que desde hace medio siglo —y en relación estrecha con el proceso de liberación social de los pueblos y de las propias exigencias de la producción— se opera un proceso de emancipación social y material, cada vez mayor, de la mujer. Esta emancipación de la mujer va acompañada, a veces, de los lamentos de quienes añoran los tiempos pasados en los que el hombre veía en ella, sobre todo, un objeto de explotación y, en casos privilegiados, de adorno. Pero en la medida en que, en nuestra época, la mujer participa cada vez más activamente en la vida económica, social y cultural, se debilita la dependencia social y material a que estaba sujeta, y sus relaciones con los hombres cobran un carácter más puro y libre, es decir, más humano.

Algo semejante ocurre en nuestros días con el cambio que se opera en las relaciones entre padres e hijos, y, en general, entre los jóvenes de ambos sexos. La rebeldía de los hijos contra las relaciones autoritarias del pasado, entrañan una rebelión contra principios morales que ya no corresponden a la forma y función de la familia en nuestro tiempo. Lo anterior no representa la disolución de la familia ni mucho menos de la moral, como tampoco representan tal disolución las relaciones más libres entre los jóvenes de ambos sexos. De lo que se trata, en realidad, es de una gradual liberación de la mujer de su dependencia social y material, así como de la desaparición de la educación patriarcal y autoritaria de los hijos. Lo que se hunde cada vez más con la pretendida disolución de la familia tradicional, es la justificación moral de vastos sectores sociales a la sustitución del amor por el dinero como fuente de la unión conyugal, a la prédica de la monogamia y la práctica de la poligamia, y a la manipulación de la mujer y de los jóvenes como objetos carentes de iniciativa y libertad propias.

La familia sólo puede cumplir hoy su alta función moral, tanto por lo que se refiere a los miembros que la integran, como por lo que toca a la moralización de la sociedad, si constituye una comunidad basada no en la autoridad de la sangre o del dinero, sino en el amor y fidelidad de los cónyuges, y en la solidaridad, confianza, ayuda y respeto mutuos de padres e hijos. Pero, a su vez, como verdadera célula social sólo cumplirá su función si no se separa del tejido social y no reduce su bien propio al estrecho círculo familiar, desvinculándose de los intereses de los demás. La familia conservará un alto valor moral para ella y para la sociedad, si es una comunidad libre, no egoísta, amorosa y racional.

Las clases sociales. — Los individuos tienen intereses y aspiraciones comunes como miembros de los grupos humanos que llamamos clases sociales y que se distinguen, sobre todo, por el lugar que ocupan en la producción (particularmente con respecto a las relaciones de propiedad y de distribución de la riqueza social). La pertenencia de un individuo a una clase social es un hecho objetivo, determinado fundamentalmente por la estructura económica de la sociedad, y es independiente, por tanto, del grado de conciencia que el individuo tenga de su condición de miembro de la clase, de los intereses o misión histórico-social de ella. Por esta razón, para no confundir ambos planos se distingue la existencia objetiva de la clase social y la conciencia que sus miembros tengan de su verdadera naturaleza y misión.

Los intereses, necesidades y aspiraciones comunes a los miembros de una clase social dada hallan expresión en un conjunto de ideas (o ideología) de la que forman parte sus ideas morales. Una virtud moral como la lealtad adquiere diferente contenido de acuerdo con la estructura social vigente: una es, por ejemplo, la lealtad absoluta propia de la comunidad primitiva (sociedad no dividida aún en clases) y otra la lealtad —o conjunto de lealtades— en una sociedad dividida en clases y, además, jerarquizada como la feudal: lealtad del siervo a su señor, de un señor feudal a otro más poderoso, y de éste al rey.

Las ideas morales cambian de una época a otra, al ser des-

plazadas en su hegemonía económica y política unas clases por otras. Con esto se pone de relieve la naturaleza particular de la moral en las sociedades clasistas frente a la pretensión de una moral universalmente válida en ellas. Pero reconocer esta particularidad no significa que todas las morales concretas hayan de situarse en el mismo plano, dado que cada una contribuye en distinto grado —como ya vimos al analizar su historicidad— al progreso moral.

Pero el hecho de que a una clase social corresponda una moral determinada y que, por tanto, no se le pueda exigir otra, que objetivamente no expresa sus intereses sociales ni su situación dentro del proceso histórico-social, no invalida estas dos conclusiones fundamentales:

1) Que el individuo —aunque condicionado por el marco moral de la clase a que pertenece— no deja de tener un comportamiento propio, libre y consciente, del cual es responsable personalmente.

2) Que si bien la clase social no es responsable moralmente de un comportamiento suyo que no ha elegido libremente —ya que esta elección sólo es propia de quienes la hacen conscientemente, es decir, de los individuos reales—, su actuación no deja de tener un significado moral por la influencia que ejerce en el comportamiento de los individuos y porque su propio comportamiento de clase obstaculiza o favorece, en una sociedad dada, la realización de cierta moral.

El Estado. — Como institución social que ejerce un poder efectivo sobre los miembros de la sociedad, tiene una gran influencia en la realización de la moral.

El Estado ejerce este poder, tendiente a garantizar el orden y la unidad de la sociedad, a través de un sistema jurídico y de los mecanismos coercitivos correspondientes. Pero sus funciones no se reducen a ésas; cumple también las propias de un órgano de dirección y organización de aspectos fundamentales de la vida de la comunidad (educación, finanzas, obras públicas, asistencia social, etc.). Por otro lado, el poder estatal no se apoya exclusi-

vamente en el derecho o la fuerza, sino que aspira a contar, en mayor o menor grado, con el consenso voluntario de los gobernados, o con su reconocimiento por la sociedad entera. De ahí su pretensión de universalidad —pese a ser, sobre todo, la expresión de fuerzas sociales particulares—, a fin de poder contar con el respaldo moral de la mayor parte de los miembros de la comunidad social.

La naturaleza de cada Estado determina su adhesión a los valores y principios morales que, a través de sus instituciones, está interesado en mantener y difundir. Pero ningún Estado, incluso los más despóticos y arbitrarios, renuncian a cubrir con un manto moral su propio orden jurídico, político y social. Por ello, de acuerdo con la naturaleza del Estado en cuestión, se elevará a la categoría de principio moral la lealtad al dictador, el respeto a la propiedad privada o la intervención (disfrazada de protección) en países ajenos. Incluso un Estado abiertamente racista, como la Unión Sudafricana, convertirá en un principio moral de la comunidad el desprecio y la humillación de una raza supuestamente inferior: la raza negra.

Pero el Estado puede entrar en contradicción con la moral que él admite y que es, en principio, aceptada por un amplio sector de la sociedad, si esa moral llega a entrar en contradicción con sus fines políticos. De este modo, renuncia, hasta cierto punto, en nombre de la eficacia, a arropar su acción política con el manto de la moral, ya que ésta se revela como un obstáculo, desde el punto de vista estatal. Esta escisión no deja de tener consecuencias morales, ya que conduce a relegar la moral a la vida privada.

La escisión entre moral y Estado es característica de toda comunidad social en cuya dirección y organización no participa efectivamente —es decir, de un modo verdaderamente democrático— el ciudadano, aunque lo haga de un modo formal y externo. Se trata de una escisión a la que contribuye todo Estado —cualquiera que sea su naturaleza— que no asegure efectivamente una democracia real, amplia y viva.

Así, pues, ya sea alentando una moral que le garantice un apoyo más profundo y sincero que el meramente externo o for-

mal, o bien, fomentando la privatización de ésta, el Estado ejerce siempre una influencia importante —en un sentido u otro— en la realización de la moral.

7. La vida espiritual de la sociedad y la realización de la moral

La producción material y las relaciones que los hombres contraen en ella, así como la organización social y estatal que corresponde a la correlación de las diversas fuerzas sociales, no agotan en modo alguno los factores que intervienen o influyen en la realización de la moral. En toda sociedad existe, además, un conjunto de ideas dominantes de diverso orden y una serie de instituciones que se encargan de encauzarlas o difundirlas en cierta dirección. A ellas pertenecen las ideas políticas, estéticas, jurídicas, morales, etc., así como las organizaciones e instituciones culturales y educativas correspondientes. Dentro de este mundo ideológico o espiritual hay que situar también la influencia que, en nuestros días, ejercen sobre las conciencias los poderosos medios masivos de comunicación (prensa, cine, radio y televisión).

Estos diversos elementos ideológicos contribuyen de distinto modo a la realización de la moral. En el arte y la literatura de una época se encarnan ciertas ideas o actitudes éticas; el teatro, en particular, ejerce en un sentido u otro una influencia moral. En las instituciones educativas en sus diferentes niveles se postula y trata de justificar, con mayor o menor énfasis, el contenido de una moral. En ellas se inculca deliberadamente determinada moral no sólo a través de la exposición, crítica o defensa de ciertas ideas morales, sino más específicamente a través de la educación moral y cívica que se persigue con la exaltación de héroes, y con ejemplos de actitudes pasadas o presentes, tanto en el plano nacional como universal. En este sentido, el sistema educativo de un país desempeña un elevado papel en la realización de la moral, particularmente en la infancia y la juventud. El individuo se va formando de acuerdo con una moral ya instituida que se

le propone y justifica. Ante esa moral los individuos reaccionan de diverso modo, ya sea dejándose impregnar totalmente por ella, ya enriqueciéndola o desarrollándola bajo el impacto del propio medio social, o bien, sometiéndola a la crítica al contrastarla con otros principios que no son los de la moral vigente, o con las experiencias que le ofrece su propia vida.

Pero la influencia de las ideas morales en la práctica, y la afirmación efectiva de una moral, a través de la actividad espiritual de la sociedad, no se reduce a esta moral reflexiva o querida, que se propone, justifica y difunde desde las instituciones culturales y educativas, sino que siguen también otras vías. Tenemos, en primer lugar, en los países más atrasados —y tanto más cuanto mayor es su atraso material y espiritual—, la afirmación de la moral por la vía de la tradición y las costumbres. A este nivel, las normas morales se imponen al individuo sin que él examine activamente su naturaleza y consecuencias; el interés personal es débil, y la moral tradicional es aceptada pasivamente. Pero aunque el individuo acepte así la atmósfera moral, legada por la tradición o la costumbre, ello no significa que carezca por completo de la capacidad de decidir por sí mismo, pues de lo contrario no se movería propiamente en un terreno moral. Ahora bien, el enriquecimiento de la vida moral tiende a elevar la decisión y responsabilidad personales, y de ahí que la moral que se basa, sobre todo, en la autoridad de la tradición y la costumbre represente, históricamente, un escalón inferior, con respecto a una moral reflexiva que tiene su centro y fuente en el sujeto que medita, decide y asume libre y conscientemente, su propia responsabilidad.

La moral tradicional responde, pues, a una etapa inferior del desarrollo moral con la que se rompe ya en la Antigüedad griega.

Ahora bien, este elemento de pasividad e irreflexión en la vida moral que se opone a una moral reflexiva, contribuyendo así a un empobrecimiento de ella al limitar gravemente el área de decisión y acción consciente y libre del individuo, lo encontramos también en nuestra época bajo una nueva forma. Se pone de manifiesto al aspirarse espontáneamente, a través de los medios masivos de comunicación, una moral cuyos valores y normas

se adopta pasivamente. La tendencia a hacer de la moral una forma de comportamiento consciente y libre del individuo —tendencia que se abre paso a través del progreso moral— es contrarrestada hoy, y en gran parte anulada, por la influencia decisiva que ejercen sobre las conciencias dichos medios masivos de comunicación no sólo en los países altamente industrializados, o en las llamadas «sociedades de consumo», sino también en países no tan desarrollados, pero sujetos ya a la acción poderosa de esos medios de comunicación.

La prensa y las revistas, con sus grandes tiradas; los «comics» o tiras cómicas; el cine, la radio y la televisión, cuentan con un público masivo que asimila pasivamente la moral que se desprende de sus productos seudoculturales, sin que su consumidor llegue a ser consciente de la verdadera naturaleza ideológica y moral de lo que hace suyo espontáneamente. Es evidente que esos medios de comunicación, por los intereses económicos a los que sirven, se integran en un proceso general de mercantilización —al que no escapa la cultura misma, y, por supuesto, la moral—. La moral así difundida no tiene por fin el hombre, sino el lucro. Y de ahí que respondiendo a ese fin interese afirmar principios, modelos y ejemplos de conductas enajenadas, en los que se alternan la resignación y la violencia, el fracaso irracional y el éxito egoísta, la mojigatería y la pornografía más o menos embozada.

La moral que aspira espontánea y pasivamente el consumidor de estos productos masivos (particularmente, los que le suministran el cine, la radio y la televisión) no hace sino presentar como virtudes las limitaciones humanas y morales de un hombre cosificado o enajenado, y, en este sentido, su influencia moral no puede dejar de ser negativa. Pero lo característico de esta influencia de los medios masivos de comunicación en nuestra época no está sólo en el contenido moral de los productos que difunden, sino en la amplitud gigantesca de su difusión, que anula, en gran parte, la labor de las instituciones culturales y educativas empeñadas en la elevación moral de los individuos. Mas el mal no hay que buscarlo en los medios de difusión mismos, sino en el uso que, en unas circunstancias dadas, o bajo las exigencias de un sistema, se hace de ellos. Las experiencias positivas —aun-

que limitadas— que, pese a todo, se registran en este terreno (en la difusión de la buena música, de la literatura y del arte, en la enseñanza audiovisual o televisada, etc.) ponen de manifiesto, con sus logros limitados, las enormes posibilidades del uso adecuado de los medios masivos de comunicación en el terreno de la formación de un hombre nuevo, incluyendo por supuesto su formación moral.

Pero todo esto no hace sino confirmar la influencia de las ideas dominantes y de las instituciones correspondientes, es decir, de la vida espiritual en general, en la realización de la moral. Del carácter de esas ideas y de la naturaleza del sistema que les da vida y las fomenta, depende: *a*) que el hombre se limite a aceptar pasivamente la moral que difunden los medios masivos de comunicación, aceptando como virtudes queridas por el consumidor de dichos productos las virtudes que necesita un orden económico y social que lo mantiene a él mismo en la enajenación; o *b*) que el hombre pueda comportarse como un verdadero ser moral, es decir, asumiendo libre y conscientemente una moral que beneficia a la comunidad entera.

8. Conclusiones

Todo lo expuesto en el presente capítulo nos lieva a las siguientes conclusiones:

1) La realización de la moral es una empresa individual, ya que sus verdaderos agentes son los individuos reales.

2) No se trata, sin embargo, de un quehacer meramente individual, ya que el individuo es por naturaleza un ser social, y la moral responde a necesidades e intereses sociales y cumple una función social.

3) La actividad moral del individuo se despliega, a su vez, en el marco de unas condiciones objetivas que determinan en un sentido u otro las posibilidades de realización de la moral en una sociedad dada.

4) Estas condiciones, relaciones o instituciones sociales que

contribuyen de diverso modo a la realización de la moral corresponden a los tres planos fundamentales de la vida social: económico, político-social y espiritual.

5) La realización de la moral es no sólo una empresa individual, sino social; es decir, no sólo proceso de moralización del individuo, sino proceso de moralización en el que influyen, de diferente modo, las diversas relaciones, organizaciones e instituciones sociales.

Capítulo 10

FORMA Y JUSTIFICACIÓN DE LOS JUICIOS MORALES

1. La forma lógica de los juicios morales

Los enunciados acerca de la bondad o maldad de actos realizados, así como respecto a la preferibilidad de una acción posible con respecto a otras, o sobre el deber u obligatoriedad de comportarse de cierto modo, ajustando la conducta a determinada norma o regla de acción, se expresan en forma de juicios.

Estos juicios pueden esquematizarse así:

a) «*x* es *y*».
b) «Es preferible *x* a *y*».
c) «Debes hacer *x*, o haz *x*».

Ahora bien, las variables *x* e *y* pueden recibir valores distintos en diferentes proposiciones, de tal manera que, conservando la misma forma lógica, tengan en un caso un contenido moral, y en otros, no.

Así, por ejemplo, podrá decirse indistintamente:

a) «*Pedro es justo*» o «*Pedro es alto*».
b) «*Es preferible engañar a un enfermo a decirle la verdad*», o «*Es preferible este trabajo a aquel otro*».
c) «*Debes ayudar a tu compañero*» («*Ayuda a tu compañe-*

ro») o «*Debes sentarte en las primeras filas de la clase*» («*Siéntate en las primeras filas de la clase*»).

En todos estos ejemplos no hemos hecho sino llenar las variables *x* e *y* con valores distintos dando lugar a dos tipos de juicios que, conservando intacta la forma lógica, tienen en un caso un contenido moral, y en el otro, un contenido —valga la expresión— extramoral. Estas tres formas lógicas comunes son respectivamente enunciativas, preferenciales o imperativas. Veámoslas, con más detalles, volviendo de nuevo a los mismos ejemplos.

2. Formas enunciativas, preferenciales o imperativas

Examinemos, en primer lugar, la forma enunciativa que hemos esquematizado así: «*x* es *y*». Teniendo presente los ejemplos anteriores, veremos que en el juicio «*Pedro es alto*», se enuncia de *x* (Pedro) una propiedad que le pertenece de por sí, sin que el enunciado exprese una actitud hacia *x* de acuerdo con cierto interés, finalidad o necesidad. De Pedro se dice pura y simplemente que es alto, como podría decirse de una mesa que es baja, o de una piedra que es dura. O sea, la forma lógica es aquí la de un juicio de existencia, o fáctico. Se registra una propiedad objetiva; es decir, se nos informa o descubre una propiedad de *x* (su altura), sin que el juicio implique su valoración.

Cuando se formula el juicio «*Este objeto es útil*», también enuncio de *x* (este objeto) una propiedad: su utilidad. Pero se trata de una propiedad que sólo la posee *x* en relación con una finalidad o necesidad nuestra. Del objeto se enuncia algo que tiene valor: una propiedad que sólo se da en relación para el hombre social, y no en sí. Por ello, no se trata de un puro juicio fáctico, como en el caso anterior, sino de un juicio de valor. Su forma lógica sigue siendo enunciativa, pero lo que ahora se enuncia es una propiedad valiosa, o un valor. Lo mismo cabe decir con respecto al juicio «*Pedro es justo*», en el que se enuncia de Pedro una propiedad que no le pertenece en sí, como su altura,

sino sólo en relación con una necesidad o finalidad. Ahora bien, por el hecho de enunciarse aquí una propiedad valiosa de *x*, no sólo se informa sobre ella, sino que valoramos o apreciamos el objeto.

Pero trátese de un juicio fáctico o de un juicio de valor, la forma lógica es, en ambos casos, enunciativa.

Veamos ahora los juicios que esquematizamos así: «*Es preferible* x *a* y». También aquí las variables *x* e *y*, al ser llenadas con valores distintos, dan lugar —como ya señalamos— a juicios de contenido distinto: moral («*Es preferible engañar a un enfermo a decirle la verdad*») y no moral («*Es preferible este trabajo a aquel otro*»).

Lo característico de estos juicios de preferencia es su parentesco con los del grupo anterior, que enuncian una propiedad valiosa. En verdad, se trata de una forma específica del juicio de valor, pero entendido éste como un juicio comparativo en virtud del cual se establece que *x* es más valioso que *y*. La preferibilidad no hace sino mostrar este «ser más valioso» de *x* con respecto a *y*. Es inseparable del valor, pues en definitiva sólo surge entre dos actos o propiedades valiosos, es decir, no considerados en sí, sino en relación con cierta necesidad o finalidad humana, y tomando en cuenta unas condiciones o circunstancias concretas.

Así, por ejemplo, la proposición «*Es preferible engañar a un enfermo a decirle la verdad*» no hace sino mostrar que, entre dos alternativas valiosas, una: «engañar a un enfermo», es más valiosa que la otra: «decirle la verdad». Y como la preferencia se funda en una comparación axiológica, ha de responder a una necesidad o finalidad; en este caso, la de no causar un sufrimiento inútil al enfermo y elevar su ánimo. Pero esta preferencia ha de tener presente también una serie de circunstancias concretas (tipo de enfermedad, proceso en que ésta se encuentra, etc.). Si se trata de un enfermo no grave, y, por otro lado, no aprensivo, sería preferible tal vez que tomara conciencia de su verdadero estado para facilitar su curación. Pero, en este caso, de acuerdo con la finalidad de curarlo y las circunstancias concretas, el juicio de preferencia (el ya citado «Es preferible decirle la verdad a engañarlo») tendría también por base un juicio de valor.

Preferir seguiría significando tener a *x* por más valioso que a *y*.

El juicio preferencial tiene, en los casos anteriores, un contenido moral. No lo tiene, en cambio, el juicio «Es preferible este trabajo a aquel otro», si la finalidad que se toma en cuenta es puramente personal: recibir mayor salario, cansarse menos, etc. Pero este mismo juicio preferencial recibirá un contenido moral si la finalidad o la necesidad tiene presente a los demás, o a la comunidad. Preferir un trabajo a otro significa entonces que se tiene a *x* por más valioso que *y* ya que *x* aporta más bien a la comunidad.

Examinemos, finalmente, la forma normativa o imperativa de los juicios que corresponden al esquema «debes hacer *x*» o «haz *x*». Esta forma lógica se distingue claramente de la enunciativa y la preferencial. En efecto, mientras que en la primera se enuncia una cualidad del objeto que tenemos por valiosa, en la segunda se establece una comparación o gradación entre dos actos o cualidades. Los juicios respectivos —fácticos, o de valor— pueden referirse, por otra parte, tanto a actos ya realizados o a objetos inexistentes como a actos que se realizan u objetos que existen en la actualidad.

En la forma normativa o imperativa que encontramos en los juicios del tipo «debes hacer *x*» (o «haz *x*»), hay una exigencia de realización: algo que no es o no existe debe ser realizado. Por lo tanto, el juicio adopta la forma de un mandato o exhortación con el fin de que se cumpla algo. La norma —o juicio imperativo— no es una expresión o registro de un hecho, de algo no cumplido, y la exigencia de realización que lleva implícita la norma no pierde fuerza o validez por la circunstancia de que no se realiza lo que se exige o manda. «*Debes ayudar a tu compañero*» entraña una exigencia de realización dirigida a aquel o aquellos que deben cumplirla. Puede suceder que, en una comunidad dada, no se cumpla esta norma; sin embargo, conservará su razón de ser, ya que su validez no depende del hecho de que se cumpla, o del grado en que se efectúe su cumplimiento. En este sentido, decimos que la norma no es expresión, registro o representación de hechos, y, por ello, se diferencia radicalmente de los enunciados fácticos.

Pero este tipo de juicios —normativos o imperativos— no puede ser separado de los juicios de valor, pues lo que se considera que debe ser realizado es siempre algo que se tiene por valioso. Así, por ejemplo, el juicio normativo o imperativo «*Debes ayudar a tu compañero*» («*Ayuda a tu compañero*») implica el juicio de valor «ayudar a un compañero es bueno»; lo mismo cabe decir del juicio, con distinto contenido, que también pusimos de ejemplo: «*Siéntate en las primeras filas de la clase*», que implica, a su vez, el juicio «sentarse en las primeras filas de la clase es valioso». Claro está que en este último ejemplo hay que tener en cuenta —como en todo juicio de valor—: *a*) cierta finalidad o necesidad con respecto a la cual una actividad requiere la propiedad de ser valiosa (en este caso, no esforzar demasiado la vista y asimilar mejor lo que se expone en clase), y *b*) unas circunstancias dadas (la cortedad de vista) en las cuales el sujeto ha de satisfacer esa necesidad.

La forma lógica normativa e imperativa, propia de las normas morales, tiene por base un juicio de valor y como éste, los juicios que poseen dicha forma, responden a una necesidad y finalidad: regular las relaciones entre los hombres en una sociedad dada. Respondiendo a esta necesidad, dichos juicios exigen que los hombres se comporten de cierto modo, y esta exigencia de actuar en determinada dirección los separa —como juicios normativos— de un puro juicio de valor. Pero la forma imperativa o normativa no es exclusiva de las normas morales: «ayuda a tu amigo», «siéntate en las primeras filas» o «cierra la puerta», tienen evidentemente la misma forma lógica (exhortativa o imperativa), pero distinto contenido. Sólo en el primer ejemplo tenemos un contenido moral. Por consiguiente, no podríamos distinguir los juicios morales de otros que no lo son sólo por su forma lógica.

En suma, los juicios morales pueden ser por su forma lógica enunciativos, preferenciales o normativos. Pero, para distinguir lo que hay en ellos de específico —es decir, lo que los distingue de otros que tienen la misma forma lógica— habrá que examinar su significado, naturaleza o función.

3. Significado del juicio moral

La valoración de los actos y normas morales que adoptan, respectivamente, la forma de juicios de valor o juicios normativos o imperativos, ¿cumple una función cognoscitiva?, ¿responde a hechos objetivos?, ¿puede ser verificada de algún modo?

Tal es el problema del significado de los juicios morales cuya solución condiciona, a su vez, el de su justificación; es decir, el de las razones de su validez. La metaética se ocupa de este tipo de problemas, y aunque —como ya señalamos desde el primer momento— el contenido de la teoría de la moral no se puede reducir al examen de dichas cuestiones, es indudable que éstas revisten una gran importancia, pues sin responder a ellas queda en el aire el problema de la justificación o validez de los juicios morales. A su vez, sin la solución del problema de la justificación de la variedad y diversidad de juicios morales de una época a otra, de una a otra sociedad, e incluso dentro de una misma sociedad, nos amenaza un enemigo implacable de la teoría y la práctica en el terreno de la moral: el relativismo. Por ello, después de examinar los problemas del significado o de la naturaleza de los juicios morales, y de los criterios posibles de justificación de dichos juicios, nuestro análisis desembocará finalmente en el problema crucial del relativismo ético.

4. La teoría emotivista

Los partidarios de la teoría emotivista sostienen que en los juicios morales no se afirma o dice nada cerca de hechos, propiedades o cualidades objetivas, sino que se expresa una actitud emocional subjetiva (Ayer), o se intenta inculcar en otros una actitud emocional nuestra, o producir en ellos cierto efecto emotivo (Stevenson).

Cuando se dice, por ejemplo: «esta calle es ancha», el adjetivo designa una propiedad objetiva de la calle, y, en consecuencia, se informa algo acerca de ella, pero si digo «ayudar a un amigo es bueno», no se informa nada cerca de algo que exista o

esté sucediendo objetivamente; pura y simplemente se expresa una actitud emocional nuestra, sin informar acerca de ningún hecho. No ocurriría lo mismo si en lugar de decir «ayudar a un amigo es bueno», se dijera «Pedro ha ayudado a su amigo», en cuyo caso sí se informaría acerca de algo que existe y ha sucedido.

De acuerdo con los partidarios del emotivismo —como A. J. Ayer—, las proposiciones morales no se refieren a hechos, no pueden ser comprobadas empíricamente y, por consiguiente, carece de sentido hablar de su verdad o falsedad. Los juicios morales sólo cumplen una función expresiva. Pero otros emotivistas —como Stevenson— insisten más que en la función expresiva de los juicios morales, en su función efectiva o evocadora, ya que, según ellos, los juicios morales tienden, sobre todo, a evocar ciertas emociones en otros sujetos, o a producir en ellos cierto efecto emocional. Sin embargo, unos y otros coinciden en negar que los juicios morales cumplan una función cognoscitiva y que —en virtud de su significado emotivo— puedan ser justificados o fundados racionalmente.

El emotivismo subraya, con razón, los aspectos expresivo y prescriptivo de los juicios morales. Ciertamente, como juicio específico de valor, el juicio moral expresa la actitud del sujeto que valora, o sea, del sujeto que atribuye a cierto acto humano una propiedad que considera valiosa. Pero, como ya hemos señalado, quien valora no es exclusivamente un sujeto empírico, individual, que se deja llevar por sus emociones, sino el hombre concreto que, como ser social, valora conforme a ciertas necesidades y finalidades sociales en unas circunstancias dadas. Tal es la situación por lo que se refiere a un juicio moral de valor como «ayudar a un amigo es bueno». Por lo que toca al juicio moral normativo, cabe decir que no se trata de un mandato arbitrario, o de una regla de acción puramente subjetiva, sino de una norma cuya exigencia de realización, o efecto práctico buscado, responde también en determinadas circunstancias a una necesidad social: regular la conducta de los individuos, en una comunidad dada, en cierta dirección. Así sucede con juicios morales como «ayuda

a tu amigo», «ama a tu patria», «respeta los bienes públicos», etcétera.

Así, pues, los juicios morales no pueden surgir de un estado emocional del sujeto, o movidos por el interés subjetivo de influir en otras personas, sino que responden a determinadas necesidades y finalidades, y a unas condiciones sociales dadas, al margen de las cuales no podrían darse o carecerían por completo de sentido. Así, por ejemplo, el juicio normativo «respeta los bienes de otro», que presupone la propiedad privada como una institución social valiosa, sólo puede darse en cierta fase del desarrollo de la humanidad y en una comunidad donde aparece y se mantiene dicha institución. Una norma de ese género no existía ni podía existir —por ser innecesaria o superflua— bajo el régimen de la comunidad primitiva, regido por el principio de la propiedad colectiva o social de bienes. La norma es, pues, expresiva y efectiva, pero no en un sentido emocional subjetivo, sino en un sentido social: expresa intereses y necesidades sociales, y, a la vez, como regla de acción, busca un efecto práctico. Cumple así una función social regulativa.

Toda norma presupone —como ya hemos señalado— un juicio de valor («ama a tu patria» implica «amar a la patria es bueno»). Tanto en un juicio como en otro, se expresa el interés o necesidad de una comunidad dada (ya sea un grupo social más o menos amplio, o la sociedad en su conjunto). Pero si comparamos el juicio de valor antes citado con el juicio normativo correspondiente, veremos que el segundo —o sea, la norma— expresa más categórica o imperiosamente aquello que se presenta a una comunidad dada como una necesidad. En pocas palabras, no se exige algo innecesario o superfluo desde el punto de vista social, sino justamente lo que responde vitalmente a una necesidad de la comunidad.

Al reducir los juicios morales a la expresión de una actitud emocional, o al efecto emotivo que pueden producir en otros, las diferencias de juicios se convierten en diferencias emocionales y, en rigor, no cabe hablar de diferencias o desacuerdos morales porque unos juicios tengan validez y otros, no. Ciertamente, el problema de la validez de un juicio moral frente a otro desapa-

rece, pues si el juicio «*a*» expresa una actitud emocional, y «*b*» expresa otra, ambos serán igualmente válidos. Si el juicio moral no es más que la expresión de una emoción, cualquier emoción confiere validez al juicio que la expresa. Los desacuerdos serán desacuerdos emotivos, y no propiamente éticos. Pero si se abandona el principio de que han de existir razones para formular un juicio moral, que son las que le dan validez frente a otros, y se hace de la actitud subjetiva la «razón última», se cae por un lado en el *irracionalismo* (no hay razones para formular un juicio moral, y, por tanto, no puede ser justificado), y, por otro, en el *relativismo* (todos los juicios morales son igualmente válidos, o todos pueden ser igualmente justificados).

Pero si cada quien valora un mismo acto, o trata de influir en los demás a través del prisma de su actitud emocional propia, ¿cómo se puede regular el comportamiento de los individuos de una misma comunidad, y cómo puede hablarse incluso de un comportamiento verdadero moral? Si todo es igualmente válido y todo se halla igualmente justificado desde el punto de vista moral, la consecuencia lógica no puede ser más que ésta: todo está permitido. Nos hallamos así en pleno *amoralismo*.

5. El intuicionismo ético

A diferencia de los emotivistas, los intuicionistas éticos admiten que en los juicios morales que incluyen el término «bueno», o que determinan deberes, se atribuyen propiedades a actos, personas o cosas y que, en este sentido, dicen algo que puede ser considerado verdadero o falso. Pero, al hablar de propiedades, procuran marcar claramente su distancia respecto de los naturalistas éticos que identifican lo «bueno», que es una propiedad no natural, con «lo deseado», por ejemplo, que es una propiedad natural o fáctica. (A este intento de definir una propiedad no natural —como «bueno»— a base de propiedades naturales, le llama Moore la «falacia naturalista».)

En contraposición a los naturalistas éticos, los intuicionistas sostienen que la bondad y la obligatoriedad (la estimación de que

algo constituye un deber) no son propiedades que puedan ser observadas empíricamente, sino propiedades no naturales que no pueden ser aprehendidas por la observación empírica ni tampoco por un proceso racional de análisis y demostración. Lo bueno es indefinible, según Moore, y los deberes fundamentales se nos imponen, de acuerdo con los intuicionistas Prichard y Ross, sin necesidad de prueba, como algo evidente de suyo. Es decir, se captan de un modo directo e inmediato; o sea, por la vía de la intuición.

Los juicios morales, por tanto, son intuitivos o autoevidentes y, en consecuencia, podemos considerarlos verdaderos sin necesidad de recurrir a ninguna prueba empírica o a razonamiento alguno. Ahora bien, esta justificación del juicio moral por la vía intuitiva tiene que hacer frente a una serie de objeciones.

Señalemos, en primer lugar, que el intuicionismo ético no explica satisfactoriamente lo que entiende por propiedad natural, a la que pertenecen la bondad y la propiedad de ser un deber. Si no son propiedades empíricas, sensibles —y, en verdad, no lo son—, ¿ante qué tipo de propiedad nos encontramos? Se nos dice que no son empíricas o físicas, pero, a su vez, no se afirma que sean propiedades humanas o sociales (bueno u obligatorio sólo para el hombre). Los intuicionistas nos dicen que son propiedades únicas, simples e indefinibles con lo cual adquieren un estatuto un tanto misterioso o sobrenatural.

Pero las fallas del intuicionismo ético no se reducen a la que acabamos de señalar, ya que ha de cargar también con las propias del intuicionismo en general. Veamos, en particular, lo que sucede cuando surge una discrepancia.

Supongamos que existen las propiedades no naturales del tipo de las señaladas —como la propiedad de que algo constituye un deber— y se formulan dos juicios acerca de esta propiedad sobre la base de su aprehensión directa e inmediata. Si dos personas (*A* y *B*), en una misma situación, intuyen respectivamente dos deberes que se contraponen (*A* intuye que ambos deben cumplir una promesa que antes hicieron, y *B*, que no deben cumplirla), ¿cuál de las dos intuiciones será válida? ¿O lo serán ambas? Pero las dos no pueden serlo —como sostendrían los emo-

tivistas—, ya que para los intuicionistas no se trata de actitudes emocionales diferentes, sino de diferentes modos de aprehender una propiedad normativa, o algo que constituye un deber. En consecuencia, en una misma situación, la aprehensión intuitiva de *A* en el sentido de que se debe cumplir la promesa es correcta, en tanto que la de *B* que expresa justamente lo contrario es errónea.

Pero supongamos que *A* y *B*, conscientes de que sus intuiciones son contradictorias, reconocen que uno de los dos está equivocado, ¿cómo determinar cuál de ellas es válida?, y, a la vez, ¿cómo justificar —frente a la otra— su validez? Si ambas son evidentes de suyo y si, por otro lado, no se puede recurrir a ninguna prueba o demostración que vaya más allá de la evidencia misma, es indudable que *A* y *B*, ante estas cuestiones, se encontrarán en un callejón sin salida, ya que ninguno de ellos puede justificar la validez del juicio moral respectivo.

Resulta así que el intuicionismo, al sostener que los juicios morales se refieren a propiedades no naturales aprehendidas directa e inmediatamente, no admite la posibilidad de que dichos juicios puedan justificarse racional y objetivamente; es decir, que puedan darse razones en favor de su validez.

6. La justificación racional de los juicios morales

Con respecto al problema del significado o naturaleza de los juicios morales, así como de la justificación de su validez, las dos posiciones que acabamos de examinar llevan respectivamente a las siguientes conclusiones: *a*) los juicios morales no pueden ser explicados, ya que son solamente la expresión de una actitud emocional, o de la tendencia subjetiva a suscitar un efecto emotivo en otros, razón por la cual sólo se justifican emocionalmente, es decir, de un modo irracional (*emotivismo*); *b*) los juicios morales cumplen una función cognoscitiva, ya que en ellos se aprehende una propiedad valiosa, pero como esta aprehensión es intuitiva (o sea, directa e inmediata), no se puede dar razones

en favor o en contra de ellos y, por consiguiente, no pueden ser justificados racionalmente (*intuicionismo*).

Ahora bien, la naturaleza misma de la moral, y tanto más cuanto más se eleva y enriquece en el curso de su desenvolvimiento histórico-social, exige una justificación racional y objetiva de los juicios morales. Ya hemos señalado que la moral cumple una función necesaria, como medio de regulación de la conducta de los individuos, del que no puede prescindir ninguna comunidad humana. Hemos visto, asimismo, que los principios, valores y normas, conforme a los cuales se establece socialmente esa regulación, han de pasar por la conciencia del individuo, quien de este modo los hace suyos o interioriza, conformando así voluntariamente sus propias acciones, o exhortando a los otros a que se ajusten a ellos, de un modo también voluntario y consciente.

Pero, en las primeras fases del desarrollo social, o en las sociedades primitivas a las que corresponde una moral primitiva también, los individuos se caracterizan, desde el punto de vista moral, por su débil capacidad de interiorización; se ajustan a las normas no tanto por un convencimiento íntimo como por la fuerza de la tradición y la costumbre: porque «así se ha hecho siempre» o «así lo hacen los demás». La justificación racional de los juicios morales es muy pobre; el código moral de la comunidad se acepta en general, sin necesidad de que haya que justificar en cada caso su aplicación. Ahora bien, a medida que se recorre nuevos y largos tramos en el desarrollo histórico-social de la humanidad, y se eleva y enriquece su moral, y sobre todo, al ir adquiriendo ésta —ya en los tiempos modernos— un contenido humanista, la justificación racional se hace cada vez más necesaria para que pueda cumplir más firmemente su función social regulativa. El tránsito de una moral fundada en la costumbre y la tradición a una moral reflexiva; o también, de una moral heterónoma, suprahumana, a otra, autónoma, humanista, se pone de manifiesto en la necesidad cada vez mayor de una justificación racional de las normas y los actos morales.

El verdadero comportamiento moral no se agota, pues, en el reconocimiento de determinado código por los individuos, sino que reclama, a su vez —y a esto tiende el progreso moral—, la

justificación racional de las normas que se aceptan y aplican. Y es aquí donde la ética, como teoría, contribuye a despejar el camino de una moral más elevada, esclareciendo el problema de si, en primer lugar, cabe una justificación racional de la moral, y, particularmente, de sus juicios de valor y normas, y, en segundo, el problema de cuáles serían —si esta justificación es posible— las razones o los criterios justificativos que podrían aportarse.

Ya hemos rechazado dos respuestas negativas a estas dos cuestiones: las del emotivismo y el intuicionismo. Pero el rechazo de sus argumentos no ha hecho sino plantear con más fuerza aún el problema de la necesidad y posibilidad de justificar racionalmente los juicios morales. Abordemos, pues, directamente el problema.

7. La «guillotina de Hume»

Desde hace ya tiempo se proclama que nos está cerrado un camino para justificar racionalmente los juicios morales: deducir lógicamente de algo que *es*, lo que *debe ser*; o también: derivar de un juicio fáctico un juicio normativo. Con este motivo, se suele invocar el siguiente pasaje de Hume (de su *Tratado del entendimiento humano*): «En todos los sistemas de moralidad que hemos examinado hasta ahora se habrá observado siempre que el autor, durante cierto tiempo, se expresa de un modo habitual, y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre los asuntos humanos; pero de pronto sorprende encontrarse con que —en vez de los verbos copulativos entre proposiciones "*ser*" y "*no ser*"— no hay ninguna proposición que no esté enlazada por un "*debiera*" o un "*no debiera*". Este cambio es imperceptible; sin embargo, tiene una gran importancia. Porque dado que ese "*debiera*" o "*no debiera*" expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que se la observe y explique; y al mismo tiempo que se da una razón para algo que nos parece totalmente inconcebible, deberá explicársenos cómo puede ser esta nueva relación una deducción de otras que son totalmente diferentes».

Este argumento es considerado tan demoledor que Max Black lo llama la «guillotina de Hume». Todo el que intente pasar de un *es* a un *debe ser,* como se pasa de una premisa a una conclusión, habrá de resignarse a caer bajo esa guillotina. Doscientos años más tarde, G. E. Moore viene a reforzar el argumento de Hume con su famosa «falacia naturalista», de acuerdo con la cual no se puede definir una propiedad no natural como «lo bueno» a base de propiedades naturales; lo que quiere decir que no se puede pasar lógicamente de lo natural (lo no ético) a lo no natural (lo ético). Pero, volviendo a la «guillotina de Hume», tal como se nos presenta en el pasaje antes citado, hay que reconocer que lo que cae bajo ella es el intento de deducir una conclusión que contiene algo (un «debe ser») que no estaba contenido en la premisa (un «es»). Tal tránsito, ciertamente, es ilegítimo desde un punto de vista lógico, pero ello no significa que el reino del deber ser no tenga ninguna relación, o incluso no hunda sus raíces, en el mundo del ser; o que entre el hecho y el valor (en este caso la bondad, o el deber) exista un abismo insalvable, cosa que ya rechazamos anteriormente al ocuparnos de los valores. Como no existen los valores en sí, sino pura y simplemente hechos u objetos valiosos, tal dicotomía carece de sentido.

Pero volviendo al punto que nos interesa en este apartado, y teniendo presente sobre todo los juicios normativos, puede aceptarse que la norma moral —que implica un «deber ser»— no puede ser identificado con el mero registro de un hecho, es decir, con un juicio fáctico. Así, por ejemplo, las normas «no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti», o «debes poner los intereses de la patria por encima de la amistad», etc., no informan acerca de los hechos y, por tanto, no pueden justificarse a base del comportamiento efectivo de los miembros de la comunidad. Las normas señalan el deber de que los individuos ajusten su conducta a las normas en cuestión. Puede ocurrir que tal comportamiento prescrito no se dé efectivamente y que, por el contrario, los individuos actúen en contradicción con ellas. Pero esta contradicción que implica la inexistencia total o parcial de la conducta debida, no anula la validez de la norma. Mas, incluso aunque tal contradicción no se diera, y el comportamiento

efectivo de los miembros de la comunidad respondiera a lo que prescribe la norma, el juicio fáctico acerca del comportamiento predominante en la comunidad («todos hacen *x*», es decir, cumplen la norma «haz *x*»), dicho juicio no podría legitimar o justificar la norma, porque ésta no se deduce lógicamente de él. Antes pusimos el ejemplo de una norma que consideramos válida, aunque entre en contradicción con la conducta efectiva de los miembros de la comunidad, y cualquiera que sea el grado en que se dé esa conducta. Ahora podemos poner un ejemplo contrario para corroborar lo mismo: en los Estados segregacionistas de Norteamérica la mayoría de la población no considera que sea reprobable moralmente humillar o maltratar a un negro; sin embargo, no se podría aceptar en modo alguno que las normas que prescriben ese comportamiento, y que la población blanca hace suyas, son válidas.

Vemos, pues, que los juicios fácticos acerca del comportamiento efectivo de los hombres de una comunidad dada no pueden justificar las normas que prescriben ese comportamiento. A su vez, cuando se reprueba moralmente una conducta dominante (como sucede en los países en que todavía se practica el racismo), se hace conforme a normas, o a un código moral, que contradice el comportamiento que predomina en la comunidad. Así, pues, lo que se debe hacer no puede justificarse en esos casos con lo que los individuos hacen realmente.

Por otro lado, si los juicios morales pudieran justificarse recurriendo a los hechos, a una situación efectiva, se carecería de criterios para justificar el comportamiento moral opuesto de dos comunidades distintas, a menos que se adoptara con todas sus consecuencias esta conclusión relativista: se justifica el comportamiento de diferentes individuos o comunidades humanas por la sencilla razón de que así se comportan efectivamente. No habría, por tanto, razón alguna para condenar moralmente cierta forma de conducta predominante en la Alemania nazi o, en la actualidad, en los países que sufren todavía las prácticas del racismo o del colonialismo.

Ahora bien, la imposibilidad lógica de que un juicio moral normativo (un «debe ser») se deduzca de un juicio fáctico (un

«es»), o de que lo fáctico se eleve necesariamente a la categoría de norma, no quiere decir que el hecho tenga valor de por sí, ni tampoco que el valor pueda darse al margen del hecho, o que la norma pueda surgir y valer al margen de la realidad humana efectiva.

Esto último significa, por consiguiente, que si es cierto —como ya hemos subrayado— que la norma no puede derivarse lógicamente de un juicio fáctico, no por ello pende en el aire como si no tuviera nada que ver con los hechos. Así, por ejemplo, si bien es verdad que la norma «no se debe discriminar a nadie por motivos raciales» no puede deducirse lógicamente del juicio que informa acerca del estado efectivo en que se encuentra en un país una raza supuestamente inferior, independientemente de que la discriminación sea practicada por la mayoría de la comunidad o por una minoría ínfima de ella, la norma misma responde a una serie de hechos que reclaman su formulación y aplicación: *a*) la discriminación produce humillaciones y sufrimientos; *b*) la discriminación encubre, a su vez, una terrible explotación económica y es, por ello, fuente de miseria y dolorosas carencias; *c*) la ciencia demuestra que no hay razas inferiores, etc. Todos estos hechos reclaman la abolición de la discriminación racial, e impulsan a ella, y las normas responden a esta necesidad.

Así, pues, aunque las normas no puedan derivarse lógicamente de los juicios acerca de los hechos citados, hay que recurrir a ellos para comprender su existencia, su necesidad social e incluso su validez, aunque —como habremos de ver en el apartado siguiente— no basta apoyarse en los hechos para justificar su razón de ser.

En suma, la «guillotina de Hume» no veda recurrir a juicios fácticos para encontrar en ellos razones en favor de un juicio normativo. Estas razones —justamente por derivar de los hechos— pueden desaparecer con el tiempo, o también subsistir, determinando así respectivamente una anulación o un enriquecimiento de la validez de la norma correspondiente.

Y una vez que hemos puesto de relieve la verdadera relación entre los hechos y la norma, o entre los juicios fácticos y los

normativos, podemos examinar los criterios fundamentales de justificación de las normas morales.

8. Criterios de justificación moral

A nuestro juicio, pueden distinguirse cinco criterios fundamentales de justificación de las normas morales. Como veremos, estos criterios exigen forzosamente que no consideremos la norma moral como algo absoluto, suprahumano o intemporal, que existe en sí y por sí, sino como un producto humano que solamente existe, vale y se justifica como nudo de relaciones. La consideración de la norma de estas diversas relaciones da lugar a los siguientes criterios de justificación —social, práctica, lógica, científica y dialéctica— de su validez; criterios que, a su vez, se hallan también en una mutua relación.

I. *La justificación social.* — En cuanto que la moral cumple la función social de asegurar el comportamiento de los individuos de una comunidad en cierta dirección, toda norma responde a intereses y necesidades sociales. Sólo la norma que exige la conducta adecuada, o sea: la que se ajusta a esos intereses y necesidades, se justifica o es válida en la comunidad social correspondiente. La validez de una norma es, pues, inseparable de cierta necesidad social. Si entra en contradicción con ella, será inoperante, y, por tanto, no se justificará en el marco de la comunidad dada. Es decir, su exigencia de realización, o su capacidad de promover ciertas acciones, será nula, ya que se halla en contradicción con las necesidades e intereses sociales de la comunidad.

No hay que confundir esta contradicción entre una norma y determinados intereses y necesidades sociales, con la contradicción que hemos señalado anteriormente entre la norma que responde a esos intereses y necesidades y el comportamiento efectivo de los miembros de la comunidad en cuestión. En el primer caso, la norma carece de validez; en el segundo, la contradicción no afecta a su validez. Podríamos decir también que, en este último

caso, la norma es la expresión misma de la contradicción entre la necesidad social de la comunidad que exige cierto comportamiento de los individuos, y la conducta efectiva de los individuos que no concuerda con los intereses y necesidades sociales. En la comunidad rigen las normas «no robes», «no mates» o «no mientas», precisamente porque se dan realmente, o en potencia, robos, asesinatos o engaños. Pero esta contradicción entre la norma y el comportamiento efectivo de los individuos, que no afecta a su validez, se da justamente con respecto a una norma que lejos de estar en contradicción con los intereses y necesidades sociales, responde a ellos.

La norma, pues, tiende a regular la conducta de los individuos de acuerdo con la necesidad o el interés de determinada comunidad, y se justifica, por tanto, en cuanto que se halla en concordancia con ellos. Toda norma, en consecuencia, para ser justificable, tiene que ser puesta en un contexto humano concreto, es decir, en el marco de una comunidad histórico-social determinada.

Así, pues, *en una comunidad en la que se da la necesidad social* x *o el interés* y, *se justifica la norma que exige la conducta adecuada.*

II. *La justificación práctica.* — Toda norma implica una exigencia de realización; es por ello la guía de una acción, ya que con ella se aspira a regular la conducta de los individuos o de un grupo social de acuerdo con los intereses de la comunidad. Pero toda norma moral, en cuanto que tiende a desembocar en actos concretos, requiere ciertas condiciones reales para su cumplimiento. Si exige determinada acción cuando no se dan las condiciones necesarias para su realización, la norma será irrealizable y, por tanto, no podrá justificarse. A su vez, la inexistencia de ciertas condiciones reales puede justificar una norma que, una vez dadas aquéllas, sería inmoral.

Así, por ejemplo, en las comunidades primitivas que aún no conocían un excedente de producción, ya que lo que producían apenas si bastaba para satisfacer las necesidades más elementales, la existencia de ancianos que no podían desempeñar trabajo

alguno, o la conservación de la vida de los prisioneros a los que no se sabía cómo emplear, constituían un grave obstáculo para la subsistencia de la sociedad. En esas condiciones reales, una norma moral que postulara la conservación de la vida de los ancianos o el respeto a la vida de los prisioneros no habría podido justificarse, ya que no se daban las condiciones reales (desarrollo de la producción y del trabajo humano con la correspondiente existencia de productos excedentes, que permitiera alimentar a una población inactiva) para que una norma semejante no entrara en contradicción con los intereses y las necesidades de la comunidad.

Una norma moral sólo podrá justificarse *prácticamente* si se dan las condiciones reales para que su aplicación no se oponga a las necesidades sociales de la comunidad.

Así, pues, *en una comunidad dada en la que se dan las condiciones necesarias, se justifica la norma que responde a dichas condiciones.*

III. *La justificación lógica.* — Las normas no se dan aisladas, sino que forman parte de un conjunto articulado o sistema de ellas, que constituyen lo que se llama el «código moral» de la comunidad. Este código ha de caracterizarse por la no contradictoriedad de sus normas, y por su coherencia interna. Pueden darse, ciertamente, contradicciones entre la norma que prescribe determinado comportamiento de los individuos y su conducta efectiva, o también entre normas de códigos morales distintos, pero, dentro de un mismo código moral, una norma no puede entrar en contradicción con otra, o con la norma fundamental o el valor en torno a los cuales se articula sistemáticamente todo el código.

El código moral —como sistema normativo— no se justifica por sí mismo, ya que es relativo a determinada comunidad humana. Ahora bien, una norma puede justificarse lógicamente, aunque no se presente en una relación directa con los intereses y necesidades sociales, en cuanto que muestra su coherencia y no contradictoriedad con las normas fundamentales del código moral del que forma parte. Al justificar lógicamente una norma, no

la separamos, sin embargo, del contexto humano concreto en que surge; por el contrario, la ponemos en relación con él, pero no directamente, sino a través de las normas fundamentales de las cuales se deduce lógicamente, o del sistema a que pertenece.

La justificación lógica de las normas satisface, en definitiva, la función social de toda moral, ya que impide que en una comunidad dada surjan normas arbitrarias o caprichosas que, justamente por no integrarse en el sistema normativo correspondiente, entrarían en contradicción con los intereses y necesidades de la comunidad.

Así, pues, *una norma se justifica lógicamente si demuestra su coherencia y no contradictoriedad con las demás normas del código moral del que forma parte.*

IV. *La justificación científica.* — Una norma se justifica científicamente cuando no sólo se ajusta a la lógica, sino también a los conocimientos científicos ya establecidos o es compatible con las leyes científicas conocidas (Bunge).

Las normas morales que tienden a regular las relaciones entre los hombres han de contar con los conocimientos que acerca de ellos proporcionan diferentes ciencias (fisiología, psicología, biología, economía política, sociología, antropología física, social o cultural, etc.), o, al menos, no han de entrar en contradicción con los conocimientos científicos ya comprobados. Normas morales que, en el pasado, se aplicaban a los niños, a las mujeres, a los enfermos mentales, a los delincuentes o a los pobladores de regiones muy atrasadas, tenían como supuestos falsas ideas acerca del hombre y la sociedad, como, por ejemplo: la desigualdad mental del hombre y la mujer, la existencia de pueblos o razas inferiores, la idea de que el choque de las diferentes ambiciones redunda en interés de la colectividad, o de que persiguiendo cada uno su beneficio económico se asegura la comunidad de intereses en la sociedad, etc. Ahora bien, no se pueden justificar los juicios morales que tienen por base unos supuestos que la ciencia rechaza o que son incompatibles con las leyes científicas ya descubiertas.

Vemos, por tanto, que aunque una norma se justifique socialmente —en cuanto que responda a los intereses o necesidades de una comunidad—, sólo podrá justificarse científicamente si se basa en conocimientos científicos o es compatible con el estado que guardan éstos en el momento en que se formula la norma. Es fácil comprender, por esta razón, que las justificaciones sociales y prácticas de una norma pueden entrar en contradicción con la científica, como ha sucedido en el pasado. Así, por ejemplo, las normas morales con que los colonialistas pretenden todavía regular la conducta de los individuos en los países coloniales o neocoloniales, siguen siendo —como en otros tiempos— normas que presuponen —contra lo que el conocimiento científico establece— una supuesta inferioridad de los pueblos sojuzgados. Al poner muy claramente la ciencia al descubierto lo que hace siglos no podía demostrar, la justificación de esas normas morales carece por completo de valor científico, y reviste exclusivamente un carácter ideológico.

Así, pues, *dado el estado de conocimientos alcanzados por la sociedad, una norma moral sólo se justifica científicamente si se basa en esos conocimientos o es compatible con ellos.*

V. *La justificación dialéctica.* — Un código moral, con las normas que lo integran, es un producto humano y, como tal, forma parte del proceso práctico histórico de la humanidad que abarca, asimismo, un proceso histórico moral. Puesto que la historia de la moral tiene un sentido ascensional —como ya subrayamos al hablar del progreso moral—, una norma o un código moral se justifican por el lugar que ocupan dentro de ese movimiento progresivo.

El progreso moral se caracteriza, como ya señalamos, por una elevación del dominio de los hombres sobre sí mismos; por sus relaciones cada vez más conscientes, libres y responsables con los demás; por la regulación de sus actos de tal manera que los intereses propios se fundan cada vez más con los de la comunidad; por una afirmación cada vez más plena de su convicción íntima frente a la aceptación puramente formal o externa de las reglas de convivencia, etc. El progreso moral es, por ello, proceso

de acercamiento a una moral universalmente humana a medida que se van dando las condiciones reales para ello.

Dentro de este proceso ascensional, una norma o un código moral tienen un carácter relativo y transitorio. Algunas normas —como las antes citadas de la comunidad primitiva— desaparecen para siempre. Pero otras subsisten, corregidas o enriquecidas, y ya con un contenido más rico, pasan a formar parte de una moral superior y más universal. Así, por ejemplo, el principio moral kantiano verdaderamente humanista «trata siempre al hombre como un fin y no como un medio», que se presenta con una forma universal abstracta y una aplicación limitada mientras no se dan las condiciones reales para su plena y universal realización —es decir, mientras la sociedad se halla estructurada de tal modo que en ella el hombre se transforma necesariamente en medio, cosa o mercancía—, adquiere en nuevas condiciones sociales toda la riqueza y universalidad concreta que antes no podía tener. Y aunque ese principio moral en sus diferentes formulaciones haya respondido a los intereses y necesidades de diversas comunidades humanas, o clases sociales, ello no impide que contuviera ya elementos positivos universales que, posteriormente, han podido mostrar toda su riqueza.

Esto significa que una norma o un código moral no pueden ser considerados como algo inmóvil y fijo, sino dentro del movimiento ascensional en el que despliega toda su riqueza. En este sentido, en cuanto que una norma o un código se presenta como un peldaño o fase de ese proceso de universalización de la moral, y no como algo estático e inmutable, cabe hablar de una justificación dialéctica. Hay, en cambio, normas que, aun respondiendo en el pasado o en el presente a los intereses de una comunidad social determinada —como sucede con las normas primitivas antes citadas o las normas racistas que aún subsisten—, no pueden justificarse dialécticamente, ya que no aportan elementos positivos, susceptibles de enriquecerse o de integrarse en una moral superior o universalmente humana.

Así, pues, *una norma moral se justifica dialécticamente cuando contiene aspectos o elementos que, dentro del proceso progresivo moral, se integran a un nuevo nivel en una moral superior.*

9. La superación del relativismo ético

Después de exponer nuestros cinco criterios de justificación de los juicios morales, tenemos que plantearnos esta última y decisiva cuestión: ¿podemos superar el relativismo ético al justificar, como lo hemos hecho, los juicios morales, o sea, al sostener que pueden argüirse diferentes razones en favor de su validez?

El relativismo ético parte de lo que ya hemos señalado, a saber: que diferentes comunidades enjuician de distinto modo el mismo tipo de actos, o postulan diversas normas morales ante situaciones semejantes. La causa de estas diferencias hay que buscarla en la diversidad de intereses y necesidades de las comunidades correspondientes. El relativismo ético proclama, pues, que juicios morales, relativos a diferentes grupos sociales o comunidades, y que, por ello, son diferentes entre sí e incluso contradictorios, se justifican por el contexto social respectivo.

Pero este relativismo no se limita a justificar un juicio moral por su relación con la comunidad en que se formula, sino que considera que un juicio distinto, o incluso opuesto, será igualmente correcto, ya que responde también a necesidades e intereses. Cada juicio moral quedaría justificado por esa referencia, y, por tanto, todos serían igualmente válidos. Tal es el meollo del relativismo en el terreno moral.

Ahora bien, supongamos que nos encontramos con dos comunidades humanas *C* y *C'* en las que se formulan respectivamente, de acuerdo con sus intereses y necesidades propios, las normas *N* («Haz *x*») y *N'* («No hagas *x*»). Conforme al relativismo ético, *N* será válida en *C*, y *N'* en *C'*. Esto quiere decir que las normas «haz *x*» o «no hagas *x*» carecerán de validez por sí mismas, y sólo la tendrán por su referencia a la comunidad correspondiente. Pero esta justificación social, que hemos aceptado anteriormente (como criterio I), no implica necesariamente una posición relativista. Ya hemos subrayado que cada código moral —y, a través de él, cada norma— es relativo a una comunidad dada (a sus necesidades e intereses comunes), y ello explica por qué se formula y acepta en el seno de ella ese código y no otro.

Pero aunque esta justificación no entraña forzosamente una posición relativista, tampoco la excluye necesariamente, ya que si sólo empleáramos este criterio de justificación (I), habría que llegar a la conclusión —ésta sí relativista— de que la norma opuesta *N'* a la que rige en *C* sería igualmente válida.

Debe quedar claro que el relativismo ético no consiste en poner en relación una norma con la comunidad correspondiente, sino en sostener que dos juicios normativos distintos, u opuestos, acerca de un mismo acto, tienen la misma validez. Pero el hecho de que dos normas (una racista, y otra antirracista, por ejemplo) respondan a diferentes u opuestas necesidades sociales, no significa que sean igualmente válidas. Su relación respectiva con los intereses y necesidades de un sector social sólo justifican una validez relativa (en cuanto que en un caso y otro cumplen la función social de armonizar la conducta de los individuos con las necesidades e intereses de la comunidad respectiva), pero la validez de una de estas normas (la racista) no puede extenderse más allá de los límites estrechos de la comunidad cuyos intereses y necesidades expresa. En cuanto que trasciende esos límites —y no puede dejar de trascenderlos, ya que afecta por sus consecuencias a los miembros de otra comunidad—, lo válido o justo se revela como inválido o injusto, precisamente por la imposibilidad de trascender su particularidad (el marco de los intereses y necesidades de su comunidad).

Vemos, pues, que si bien es cierto que la naturaleza relativa de un código moral no entraña forzosamente un relativismo, tampoco lo descarta por principio. En suma, la justificación social (I) no basta por sí sola para sortear los escollos relativistas.

Por razones análogas, tampoco puede salvarnos del relativismo ético el criterio de justificación práctica (II), según el cual para justificar una norma se requiere no sólo que responda a los intereses y necesidades de una comunidad, sino también que se den las condiciones reales para su cumplimiento. Puede ocurrir que dos normas, opuestas y contradictorias, sean realizables porque se den las condiciones reales, indispensables para ello. ¿Habrá que afirmar por esto que son igualmente válidas? Si nos

atenemos exclusivamente a este criterio (II), que justifica una norma por la viabilidad de su realización, es evidente que sí, con lo cual seguiríamos nadando en el piélago del relativismo. Pero el verdadero alcance de esta justificación práctica está más bien en lo que niega. En efecto, no se trata tanto de justificar todo lo que puede ser realizado, como de no justificar una norma moral cuando no se dan las condiciones reales para su aplicación. Pero esto es aplicable a cualquier norma, cualquiera que sean las necesidades e intereses a que responda, y de ahí que le acechen los mismos peligros relativistas que acosaban al criterio anterior (I), con el que, por otra parte, se halla estrechamente vinculado.

Pero, ¿acaso la exigencia de coherencia y no contradictoriedad entre las normas de un sistema o código moral —postulada por el criterio de justificación lógica (III)— nos permitirá eludir el grave escollo del relativismo? Ciertamente, la integración de una norma en un sistema o código, dentro del cual se articula lógicamente, invalida toda norma arbitraria o caprichosa (es decir, incoherente o contradictoria con respecto al todo), pero si se considerara suficiente este criterio, resultaría que dos normas opuestas entre sí, pero igualmente coherentes y no contradictorias con sus respectivos códigos, tendrían la misma validez. Y, una vez más, el relativismo se haría presente.

Todo lo anterior quiere decir que los tres criterios anteriores de justificación —social, práctica y lógica— tienen un alcance limitado y resultan, por tanto, insuficientes, ya que si bien permiten justificar una norma por las necesidades de una comunidad (I), por las condiciones de su realización (II) o por su articulación lógica con un código moral dado (III), no permiten establecer, en cambio, lo único que puede salvarnos del relativismo: criterios de validez entre normas que rigen en diferentes comunidades, que forman parte de distintos códigos, o que aparecen en distintas etapas del desarrollo histórico-moral de la humanidad. Hay que recurrir, pues, a criterios que, sin excluir la relatividad de la moral, no entrañen forzosamente un relativismo.

El criterio de justificación científica (IV) impide poner dos normas opuestas de distintos códigos, o dos sistemas morales contradictorios, o diversos en el tiempo, en un mismo plano, si una

de estas normas o uno de estos códigos tienen por base supuestos que la ciencia rechaza, o son incompatibles con el estado actual de los conocimientos científicos. Así, por ejemplo, se rechaza la validez de las normas racistas o de las normas tradicionales que regulan las relaciones entre el hombre y la mujer porque se basan en principios cuya falsedad ha demostrado la ciencia (existencia de razas inferiores, o inferioridad mental de la mujer). Tanto en un caso como en otro dichas normas podrían justificarse, en algunas comunidades, con los tres criterios antes señalados, es decir, social, práctica y lógicamente. Sin embargo, de acuerdo con el presente criterio (IV), no puede justificarse una norma que derive de una premisa cuya falsedad se ha encargado la ciencia de demostrar, razón por la cual dos normas opuestas que responden a intereses y necesidades sociales distintos no pueden tener la misma validez si una de ellas no se justifica científicamente. Aquí el relativismo tropieza con un límite insalvable, ya que disponemos de un criterio firme para invalidar un juicio moral. Pero, con todo, por no tratarse de un criterio específicamente ético, la concordancia del juicio moral con los conocimientos científicos no basta para justificar el grado de validez de una norma o un código más allá de las necesidades o condiciones sociales a que responde.

Es el criterio de justificación dialéctica (V) el que, al situar una norma o un código moral dentro de un proceso histórico ascensional, permite, por un lado, reconocer la relatividad de la moral (puesta de manifiesto por los criterios I, II y III) y, por otro, admitir la existencia de elementos positivos que van más allá de las limitaciones y particularidades de las necesidades sociales de la comunidad correspondiente, y de las condiciones reales que explican su aparición y aplicación.

A través de zigzags, retrocesos y contradicciones, se observa en el proceso histórico-moral un movimiento ascensional de una moral a otra, o, como ya hemos señalado, un progreso moral. La relatividad de las morales —y, por tanto, de sus normas y códigos— no conduce forzosamente al relativismo ético, es decir, a la concepción de que todas, por su relatividad, son igualmente válidas. Determinados sistemas morales, sin dejar de ser relativos

y transitorios, contienen elementos que sobreviven y se integran, posteriormente, en una moral más elevada.

Hay un progreso hacia una moral verdaderamente universal y humanista, que arranca de las morales primitivas y que pasa por las morales de clase con sus limitaciones y particularismos. Y cabe hablar de progreso, de elevación a niveles morales más altos, en cuanto que se afirman los aspectos propiamente morales: dominio de sí mismo, decisión libre y consciente, responsabilidad personal, conjugación de lo individual y lo colectivo, liberación de la coerción exterior, predominio del convencimiento íntimo sobre la adhesión externa y formal a las normas, ampliación de la esfera moral en la vida social, primacía de los estímulos morales sobre los materiales en nuestras actividades, etcétera.

Todos estos aspectos del comportamiento moral nos sirven para situar el lugar que ocupa una norma o un código, o determinada moral en su conjunto, dentro del proceso histórico-moral. Y nos permiten, asimismo, comprender hasta qué punto ha caducado su validez, o se conserva ésta dentro de ese proceso. De la misma manera, nos permite justificar así —es decir, dialécticamente— la validez de una norma o un código moral frente a otra norma o código que postulan actos humanos diametralmente opuestos. Esta justificación dialéctica nos veda —contra lo que sostiene el relativismo ético— poner diversas normas, relativas a diferentes comunidades o diversas épocas, en el mismo plano, considerándolas igualmente válidas.

¿Qué alcance tienen, pues, los criterios I, II y III, que hacen hincapié en la relatividad de la moral, es decir, en sus aspectos relativos, históricos, condicionados? Nos impiden justificar una norma, un acto, un código o una moral determinada fuera de su contexto concreto (social o formal) y aplicarle un criterio absoluto que no tome en cuenta su relatividad. Pero sólo recurriendo a los criterios IV y V podemos impedir que lo relativo extienda sus límites más allá de las necesidades y condiciones sociales respectivas, elevando de este modo, al plano de lo absoluto lo que sólo es relativo, histórico y limitado.

Si una norma o un código moral contiene elementos que se integran en una nueva moral más elevada, ello significa que lo

relativo se trasciende a sí mismo —a las necesidades y condiciones sociales a que respondía—, pero lo relativo se trasciende para elevarse a un nuevo nivel, para enriquecer su contenido, para integrarse con sus elementos positivos en una moral más universal y humana. Y esto impide hacer de lo relativo un nuevo absoluto.

Con lo cual resulta que la relatividad de la moral no entraña forzosamente un relativismo, ya que no todas las morales se hallan en el mismo plano, pues no todas —consideradas históricamente como etapas o elementos de un proceso ascensional, progresivo— tienen la misma validez. Esto significa por último: todas las normas, los códigos o las morales efectivas son *relativas a*... y, por ello, pueden ser justificadas de acuerdo con los criterios I, II y III; pero, al poner unas en relación con otras, como elementos de un proceso histórico-moral, no todas esas relaciones o relatividades tienen el mismo alcance desde el punto de vista del progreso moral. Y de ahí la necesidad de justificarlas dialécticamente.

Capítulo 11

DOCTRINAS ÉTICAS FUNDAMENTALES

1. Ética e historia

Las doctrinas éticas fundamentales surgen y se desarrollan en diferentes épocas y sociedades como respuestas a los problemas básicos planteados por las relaciones entre los hombres, y, en particular, por su comportamiento moral efectivo. Existe, por ello, una estrecha vinculación entre los conceptos morales y la realidad humana, social, sujeta históricamente a cambio. Las doctrinas éticas no pueden ser consideradas, por tanto, aisladamente, sino dentro de un proceso de cambio y sucesión que constituyen propiamente su historia. Ética e historia se hallan, pues, doblemente relacionadas: *a*) con la vida social y, dentro de ésta, con las morales concretas que forman parte de ella; *b*) con su historia propia, ya que cada doctrina se halla en conexión con las anteriores (al tomar posición contra éstas o hacer suyos algunos problemas y soluciones precedentes), o con las doctrinas posteriores (al prolongarse o enriquecerse en ellas).

En toda moral efectiva se plasman ciertos principios, valores o normas. Al cambiar radicalmente la vida social, cambia también la vida moral. Los principios, valores o normas encarnados en ella entran en crisis y exigen su esclarecimiento o sustitución por otros. Surge entonces la necesidad de nuevas reflexiones éticas o de una nueva teoría moral, ya que los conceptos, valores y normas vigentes se han vuelto problemáticos. Así se explica la

aparición y sucesión de doctrinas éticas fundamentales en relación con el cambio y sucesión de estructuras sociales, y, dentro de ellas, la vida moral. Sobre este fondo histórico-social e histórico-moral, veamos ahora algunas de las doctrinas éticas fundamentales.

2. Ética griega

Los problemas éticos son objeto de una atención especial en la filosofía griega justamente cuando se democratiza la vida política de la antigua Grecia y particularmente Atenas. Al naturalismo de los filósofos del primer período (los presocráticos), sucede una preocupación por los problemas del hombre, y, sobre todo, por los políticos y morales. Las nuevas condiciones que se dan en el siglo v a. C. en muchas ciudades griegas —y especialmente en Atenas— al triunfar la democracia esclavista frente al poder de la vieja aristocracia, democratizarse la vida política, crearse nuevas instituciones electivas y desarrollarse una intensa vida pública, dieron nacimiento a la filosofía política y moral. Las ideas de Sócrates, Platón y Aristóteles en este terreno se hallan vinculadas a la existencia de una comunidad democrática limitada y local (el Estado-ciudad o *polis*), en tanto que la filosofía de los estoicos y epicúreos surge cuando ese tipo de organización social ya ha caducado y se plantea en otros términos la relación entre el individuo y la comunidad.

Los sofistas

Constituyen un movimiento intelectual en la Grecia del siglo v a. C. El vocablo «sofista» —que desde Platón y Aristóteles adquiere un sentido peyorativo— significa originariamente maestro o sabio, como lo demuestra su parentesco con la palabra griega *sofía* (sabiduría). El sofista reacciona contra el saber acerca del mundo por considerarlo estéril, y se siente atraído sobre todo por un saber acerca del hombre, particularmente político y jurí-

dico. Pero no persigue un conocimiento gratuito o especulativo, sino práctico, tendiente a influir en la vida pública. Por esta razón, los sofistas se convierten en maestros que enseñan principalmente el arte de convencer, o retórica. En una sociedad en que el ciudadano interviene activamente en la vida política, y en la que importa tanto triunfar en ella, el arte de exponer, argumentar o discutir que los sofistas enseñan —cobrando por ello, con gran escándalo de sus conciudadanos— no puede dejar de tener una acogida excepcional hasta el punto de hacer de ellos una verdadera fuerza social. Pero este arte de persuadir lo desarrollan y transmiten desconfiando no sólo de la tradición, sino de la existencia de verdades y normas universalmente válidas. No hay verdad ni error, y las normas, por ser humanas, son transitorias. Protágoras cae así en el relativismo o subjetivismo (todo es relativo al sujeto: al «hombre, medida de todas las cosas»), y Gorgias sostiene que es imposible saber lo que existe verdaderamente y lo que no existe.

Sócrates

Nace en Atenas en 470 a. C.; adversario de la democracia ateniense, y maestro de Platón; acusado de corromper a la juventud y de impiedad, es condenado a beber la cicuta y muere en 399. Comparte el desdén de los sofistas por el conocimiento de la naturaleza, así como su crítica de la tradición, pero rechaza su relativismo y subjetivismo.

El saber fundamental, para Sócrates, es el saber acerca del hombre (de ahí su máxima: «conócete a ti mismo»), que se caracteriza a su vez, por estos tres rasgos: 1) es un conocimiento universalmente válido, contra lo que sostienen los sofistas; 2) es ante todo conocimiento moral, y 3) es un conocimiento práctico (conocer para obrar rectamente).

La ética socrática es, pues, racionalista. En ella encontramos: *a*) una concepción del bien (como felicidad del alma) y de lo bueno (como lo útil a la felicidad); *b*) la tesis de la virtud (*areté*) —capacidad radical y última del hombre— como conocimien-

to, y del vicio como ignorancia (el que obra mal es porque ignora el bien; por tanto, nadie hace el mal voluntariamente), y *c*) la tesis de origen sofista de que la virtud puede ser transmitida o enseñada.

En suma, para Sócrates, bondad, conocimiento y felicidad se enlazan estrechamente. El hombre obra rectamente cuando conoce el bien, y al conocerlo no puede dejar de practicarlo; por otro lado, al perseguir el bien, se siente dueño de sí mismo y es, por tanto, feliz.

Platón

Nace en Atenas en 427 y muere en 347 a. C. Discípulo de Sócrates y, como él, enemigo de la democracia ateniense. La condena y ejecución de su maestro le llevan a renunciar a la política efectiva. La ética de Platón se halla vinculada estrechamente a su filosofía política, ya que para él —como para Aristóteles— la *polis* es el terreno propio de la vida moral.

La ética de Platón depende estrechamente —como su política—: *a*) de su concepción metafísica (dualismo del mundo sensible y del mundo de las ideas permanentes, eternas, perfectas e inmutables, que constituyen la verdadera realidad y tienen como cima la Idea del Bien, divinidad, artífice o *demiurgo* del mundo); *b*) de su doctrina del alma (principio que anima o mueve al hombre y consta de tres partes: razón, voluntad o ánimo, y apetito; la razón que contempla y quiere racionalmente es la parte superior, y el apetito, ligado a las necesidades corporales, es la inferior).

Por la razón, como facultad superior y distintiva del hombre, el alma se eleva —mediante la contemplación— al mundo de las ideas. Su fin último es purificar o liberarse de la materia para contemplar lo que realmente es y, sobre todo, la Idea del Bien. Para alcanzar esta purificación, hay que practicar diferentes virtudes, que corresponden a cada una de las partes del alma y consisten en su funcionamiento perfecto: la virtud de la razón es la prudencia; la de la voluntad o ánimo, la fortaleza, y la del

apetito, la templanza. Estas virtudes guían o refrenan una parte del alma. La armonía entre las diversas partes constituye la cuarta virtud, o justicia.

Como el individuo por sí solo no puede acercarse a la perfección, se hace necesario el Estado o comunidad política. El hombre bueno lo es como buen ciudadano. La Idea del hombre sólo se realiza en la comunidad. La ética desemboca necesariamente en la teoría política.

En *La República,* Platón construye un Estado ideal a semejanza del alma. A cada parte de ella corresponde una clase especial que debe ser guiada por la virtud correspondiente: a la razón, la clase de los gobernantes —filósofos, guiados por la prudencia—; al ánimo o voluntad, la clase de los guerreros, defensores del Estado, guiados por la fortaleza, y al apetito, los artesanos y comerciantes, encargados de los trabajos materiales y utilitarios, guiados por la templanza. Cada clase social debe consagrarse a su tarea propia, y abtenerse de realizar otras. De modo análogo a lo que sucede en el alma, corresponde a la justicia social establecer en la ciudad la armonía indispensable entre las diferentes clases. Y con el fin de asegurar esa armonía social, Platón propone la abolición de la propiedad privada para las dos clases superiores (gobernantes y guerreros).

En la ética platónica se refleja el desprecio al trabajo físico característico de la Antigüedad, razón por la cual los artesanos ocupan el escalón social inferior, y se ensalza a las clases dedicadas a las actividades superiores (la contemplación, la política y la guerra). Por otra parte, de acuerdo con las ideas dominantes y la realidad política y social de aquel tiempo, en el Estado ideal no hay lugar alguno para los esclavos, ya que carecen de virtudes morales y derechos cívicos. Con estas limitaciones de clase, en la ética de Platón encontramos la estrecha unidad de la moral y la política, puesto que, para él, el hombre sólo se forma espiritualmente en el Estado, y mediante la subordinación del individuo a la comunidad.

Aristóteles

De Estagira, Macedonia (384-322 a. C.). Discípulo de Platón, en Atenas; preceptor más tarde de Alejandro de Macedonia y fundador de su propia escuela, el Liceo, a cuyos discípulos se les llamaba los *peripatéticos* (por aprender mientras paseaban con su maestro).

Aristóteles se opone al dualismo ontológico de Platón. Para él, la idea no existe separada de los individuos concretos, que son lo único real; la idea sólo existe *en* los seres individuales. Pero en el ser individual hay que distinguir lo que es actualmente y lo que tiende a ser (o sea, el acto y la potencia: el grano es planta en potencia, y la planta —como acto— es la realización definitiva de la potencia). El cambio universal es paso incesante de la potencia al acto. Sólo hay un ser que es acto puro, sin potencia: Dios. El hombre ha de realizar también con su esfuerzo lo que es potencia, para realizarse como ser humano.

El hombre es, pues, actividad, paso de la potencia al acto. Pero, ¿cuál es el fin de esa actividad?, ¿a dónde tiende? Con esta cuestión, se entra ya en el terreno moral. Hay muchos fines, y unos sirven para alcanzar otros. Pero ¿cuál es el fin último al que tiende el hombre? Debe quedar claro que no se pregunta por el fin de un hombre específico —el zapatero o el tocador de flauta—, sino por el del hombre en cuanto tal, el de todo hombre. Y Aristóteles responde: la felicidad (*eudainomía*). Pero ¿en qué consiste el fin o bien absoluto, entendido como plena realización de lo que el hombre tiene de humano? No es el placer (o *hedoné*) ni tampoco la riqueza: es la vida teórica o contemplación, como actividad humana guiada por lo que hay de más propio y elevado en el hombre: la razón.

Pero esta vida no se da accidental o esporádicamente, sino mediante la adquisición de ciertos modos constantes de obrar (o hábitos) que son las *virtudes*. Éstas no son aptitudes innatas, sino modos de ser que se adquieren o conquistan por el ejercicio, y, como el hombre es a la vez racional e irracional, hay que distinguir dos clases de virtudes: intelectuales o *dianoéticas* (que operan sobre lo que hay en el hombre de ser racional, es

decir, sobre su razón), y prácticas o *éticas* (que operan sobre lo que hay en él de irracional, o sea, sobre sus pasiones y apetitos, encauzándolos racionalmente). La virtud consiste, a su vez, en el término medio entre dos extremos (un exceso y un defecto). Así, el valor, se da entre la temeridad y la cobardía; la liberalidad, entre la prodigalidad y la avaricia; la justicia, entre el egoísmo y el olvido de sí mismo. La virtud es, por consiguiente, un equilibrio entre dos extremos inestables e igualmente perjudiciales. Finalmente, la felicidad que se alcanza mediante la virtud y que es el coronamiento de ella, requiere necesariamente de algunas condiciones —madurez, bienes externos, libertad personal, salud, etc.—, aunque estas condiciones no basten por sí solas para hacer feliz.

La ética de Aristóteles —como la de Platón— se halla unida a su filosofía política, ya que para él —como para su maestro— la comunidad social o política es el medio necesario de la moral. Sólo en ella puede realizarse el ideal de la vida teórica en que estriba la felicidad. El hombre como tal únicamente puede vivir en la ciudad o *polis*; es por naturaleza un animal político, o sea, social. Sólo los dioses o las bestias no necesitan de la comunidad política para vivir; el hombre, en cambio, tiene que vivir necesariamente en sociedad. Por consiguiente, no puede llevar una vida moral como individuo aislado, sino como miembro de la comunidad. Pero, a su vez, la vida social no es un fin en sí mismo, sino condición o medio para la vida verdaderamente humana: la vida teórica en que consiste la felicidad.

Ahora bien, para Aristóteles, esta vida teórica que presupone necesariamente la vida en común, es, por un lado, accesible sólo a una minoría o *élite,* y, por otro, implica una estructura social —como la de la antigua Grecia— en la que la mayor parte de la población —los esclavos— queda excluida no sólo de la vida teórica, sino de la vida política. La verdadera vida moral es, por ello, propia de una *élite* que puede llevarla —es decir, consagrarse a buscar la felicidad en la contemplación— en el marco de una sociedad basada en la esclavitud. Dentro de ese marco, el hombre bueno (el sabio) ha de ser a la vez un buen ciudadano.

Estoicos y epicúreos

El estoicismo y el epicureísmo surgen en el proceso de decadencia y de hundimiento del mundo antiguo grecorromano, que se caracteriza por la pérdida de la autonomía de los Estados griegos y por la aparición, desarrollo y ocaso de los grandes imperios: primero el macedónico y después el romano. El estoicismo tiene como principales representantes a Zenón de Citio, en Grecia, y a Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, en Roma; el epicureísmo se halla representado por Epicuro, en Grecia, y Tito Lucrecio Caro, en Roma.

Para unos y otros, la moral ya no se define en relación con la *polis,* sino con el universo. El problema moral se plantea teniendo como fondo la necesidad física, natural, del mundo. Por ello, tanto en el estoicismo como en el epicureísmo, la física es la premisa de la ética.

Para los estoicos, el mundo o *cosmos* es un gran ser único que tiene como principio, alma o razón, a Dios, que es su animador u ordenador. En el mundo sólo sucede lo que Dios quiere, y por ello reina en él una fatalidad absoluta; no hay libertad ni azar. El hombre, como parte de este mundo, tiene en él su destino. Y, como todo se halla regido por una necesidad radical, lo único que le queda es admitir su destino y obrar con conciencia de él. Tal es la actitud del sabio.

El bien supremo es vivir conforme a la naturaleza, o sea, de acuerdo con la razón, con conciencia de nuestro destino y papel en el universo, sin dejarse llevar por pasiones o afectos interiores, o por las cosas externas. Practicando para ello la apatía y la imperturbabilidad, el hombre (el sabio) se afirma frente a sus pasiones o frente a los golpes del mundo exterior, y conquista su libertad interior así como su autarquía (o autosuficiencia) absoluta. El individuo se define así moralmente, sin necesidad de la comunidad como escenario necesario de la vida moral. El estoico vive moralmente como ciudadano del cosmos, no de la *polis.*

Para los epicúreos, todo lo que existe, incluyendo el alma, está formado de átomos materiales que tienen un cierto grado de libertad en cuanto que pueden desviarse ligeramente en su

caída. No hay ninguna intervención divina en los fenómenos físicos ni en la vida del hombre. Liberado así del temor religioso, el hombre puede buscar el bien en este mundo (el bien, para Epicuro, es el placer). Pero hay muchos placeres, y no todos son igualmente buenos. Hay que escoger entre ellos para encontrar los más duraderos y estables, que no son los corporales (fugaces e inmediatos), sino los espirituales; es decir, los que contribuyen a la paz del alma.

Así, pues, el epicúreo alcanza el bien, retirado de la vida social, sin caer en el temor a lo sobrenatural, encontrando en sí mismo, o rodeado de un pequeño círculo de amigos, la tranquilidad de ánimo y la autosuficiencia.

De este modo, en la ética epicúrea y estoica, que surgen en una época de crisis y decadencia social, la unidad de la moral y la política, sostenida por la ética griega anterior, queda rota.

3. La ética cristiana medieval

El cristianismo se alza sobre las ruinas de la sociedad antigua; tras de una larga y sostenida lucha se convierte en la religión oficial de Roma (siglo IV) y acaba por imponer su dominio durante diez siglos. Al hundirse el mundo antiguo, la esclavitud cede su sitio al régimen de servidumbre, y sobre la base de éste se organiza la sociedad medieval como un sistema de dependencias y vasallajes que le dan un carácter estratificado y jerárquico. En esta sociedad, caracterizada asimismo por su profunda fragmentación económica y política, debida a la existencia de una multitud de feudos, la religión garantiza cierta unidad social, ya que la política se halla supeditada a ella, y la Iglesia —como institución que vela por la defensa de la religión— ejerce plenamente un poder espiritual y monopoliza toda la vida intelectual. La moral concreta, efectiva, y la ética —como doctrina moral— se hallan impregnadas, asimismo, de un contenido religioso que encontramos en todas las manifestaciones de la vida medieval.

La ética religiosa

La ética cristiana —como la filosofía cristiana en general— parte de un conjunto de verdades reveladas acerca de Dios, las relaciones del hombre con su creador y el modo de vida práctico que aquél ha de seguir para salvarse en el otro mundo.

Dios, creador del mundo y del hombre, es concebido como un ser personal, bueno, omnisciente y todopoderoso. El hombre, como criatura divina, tiene su fin último en Dios, que es para él el bien más alto y el valor supremo. Dios reclama su obediencia, y la sujeción a sus mandamientos, que tienen en este mundo humano terreno el carácter de imperativos supremos.

Así, pues, en la religión cristiana, lo que el hombre es y lo que debe hacer se definen esencialmente no en relación con una comunidad humana (como la *polis*) o con el universo entero, sino, ante todo, en relación con Dios. El hombre viene de Dios, y toda su conducta —incluyendo a la moral— ha de apuntar a él como objeto supremo. La esencia de la felicidad (la beatitud) es la contemplación de Dios; el amor humano queda subordinado al divino; el orden sobrenatural tiene la primacía sobre el orden natural, humano.

La doctrina cristiana de las virtudes expresa también esta superioridad de lo divino. Aunque hace suyas —como virtudes cardinales— la prudencia, fortaleza, templanza y justicia, ya proclamadas por Platón, y que son las propiamente morales, admite unas virtudes supremas o teologales (fe, esperanza y caridad). Mientras las cardinales regulan las relaciones entre los hombres y son, por ello, virtudes a escala humana, las teologales regulan las relaciones entre el hombre y Dios, y son, por ende, virtudes a la medida divina.

El cristianismo pretende elevar al hombre del orden terreno a un orden sobrenatural en el que pueda vivir una vida plena, feliz y verdadera, sin las imperfecciones, desigualdades e injusticias terrenas. Al proponer la solución de graves males mundanos en un más allá, el cristianismo introduce una idea de una enorme riqueza moral: la de la igualdad de los hombres. Todos los hombres sin distinción —esclavos y libres, cultos e ignoran-

tes— son iguales ante Dios y están llamados a alcanzar la perfección y la justicia en el mundo sobrenatural.

El mensaje cristiano de la igualdad es lanzado en un mundo social en que los hombres conocen la más terrible desigualdad —la división entre esclavos y hombres libres, o entre siervos y señores feudales—. La ética cristiana medieval no condena esta desigualdad social e incluso llega a justificarla. La igualdad y la justicia son transferidas a un mundo ideal, mientras que aquí se mantiene y sanciona la desigualdad social. ¿Significa esto que el mensaje cristiano medieval careciese de efectividad y sólo cumpliera una función social justificativa? El problema tiene que ser abordado no de un modo abstracto, sino en el marco de las condiciones histórico-sociales de su tiempo. Y tomando en cuenta éstas, no puede darse una respuesta simplista. En verdad, el cristianismo ha dado por primera vez a los hombres, incluyendo a los más oprimidos y explotados, la conciencia de su igualdad, justamente cuando no se daban las condiciones reales, sociales, de una igualdad efectiva, que —como hoy sabemos— pasa históricamente por la eliminación de una serie de desigualdades concretas (políticas, raciales, jurídicas, sociales y económicas). La igualdad en la Edad Media sólo podía ser espiritual, o también una igualdad para mañana en un mundo sobrenatural, o una igualdad efectiva pero limitada en nuestro mundo real a algunas comunidades religiosas. Por ello, tenía que coexistir necesariamente con la más profunda desigualdad social, mientras no se creasen las bases materiales y las condiciones reales para una igualdad efectiva. Así, pues, el mensaje cristiano tenía un profundo contenido moral en la Edad Media, es decir, cuando era completamente ilusorio y utópico plantearse la realización de una igualdad real de todos los hombres.

Con todo, la ética cristiana tiende a regular la conducta de los hombres con vistas al otro mundo (a un orden sobrenatural) y teniendo su objeto o valor supremo fuera del hombre, es decir, en Dios. De ahí que para ella la vida moral sólo alcance su plena realización al elevarse el hombre a ese orden sobrenatural, y de ahí también que los mandamientos supremos que rigen su comportamiento, y de los cuales derivan todas sus reglas de

conducta, procedan de Dios y apunten a él como objeto último. El cristianismo como religión ofrece así al hombre unos principios supremos morales que, por venir de Dios, tienen para él el carácter de imperativos absolutos e incondicionados.

La ética cristiana filosófica

El cristianismo no es una filosofía, sino una religión (es decir, ante todo, una fe y un dogma). Sin embargo, se hace filosofía en la Edad Media para esclarecer o justificar, echando mano de la razón, el dominio de las verdades reveladas, o para abordar cuestiones que derivan (o surgen en relación con) las cuestiones teológicas. Por ello, se dice en aquel tiempo que la filosofía es la sierva de la teología. Al subordinarse la filosofía a la teología, se le subordina también la ética. Así, en el ámbito de la filosofía cristiana medieval, se da asimismo una ética limitada por el marco religioso y dogmático de ella. En esta elaboración conceptual de los problemas filosóficos en general, y morales en particular, se aprovecha el legado de la Antigüedad y, particularmente, el de Platón y Aristóteles, sometiéndolos respectivamente a un proceso de cristianización. Esto se refleja especialmente en la ética de San Agustín (354-430) y de Santo Tomás de Aquino (1226-1274).

La purificación del alma, en Platón, y su ascenso liberador hasta elevarse a la contemplación de las ideas, se convierte en San Agustín en la elevación ascética a Dios, que culmina en el éxtasis místico, o felicidad que no puede ser alcanzada en este mundo. Sin embargo, San Agustín se separa del pensamiento griego antiguo al subrayar el valor de la experiencia personal, de la interioridad, de la voluntad y del amor. La ética agustiniana se contrapone así al racionalismo ético de los griegos.

La ética tomista coincide en sus rasgos generales con la de Aristóteles, pero teniendo en cuenta que se trata de cristianizar su moral como, en general, su filosofía. Dios es para el estagirita el bien objetivo o fin supremo, cuya posesión causa goce o felicidad, que es un bien subjetivo (en esto se aparta de Aris-

tóteles, para el cual la felicidad es el fin último). Pero, como en Aristóteles, la contemplación, el conocimiento (como visión de Dios) es el medio más adecuado para alcanzar el fin último. Por este acento intelectualista, se acerca a Aristóteles.

En su doctrina político-social se atiene a la tesis del hombre como ser social o político, y, al referirse a las diversas formas de gobierno, se inclina por la monarquía moderada, aunque considera que todo poder deriva de Dios, y la potestad superior pertenece a la Iglesia.

4. La ética moderna

Entendemos por *moderna* la ética dominante desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. Aunque es difícil reducir las múltiples y variadas doctrinas éticas de este período a un denominador común, podemos destacar la tendencia antropocéntrica de ellas —en contraste con la ética teocéntrica y teológica medieval— que alcanza su punto culminante en la ética de Kant.

La ética antropocéntrica en el mundo moderno

La ética moderna se cultiva en la nueva sociedad que sucede a la sociedad feudal del Medievo, y se caracteriza por una serie de cambios fundamentales en todos los órdenes. En el económico, se incrementan considerablemente las fuerzas productivas en relación con el desarrollo científico que cristaliza en la constitución de la ciencia moderna (Galileo, Newton), y se desarrollan las relaciones capitalistas de producción; en el orden social, se fortalece una nueva clase social —la burguesía— que trata de extender su poder económico y lucha por imponer su hegemonía política a través de una serie de revoluciones (en Holanda, Inglaterra y Francia); en el plano estatal, desaparece la fragmentación de la sociedad feudal —con su multitud de pequeños Estados— y se crean los grandes Estados modernos, únicos y centralizados. Hay que señalar, sin embargo, que esta transformación social no

tiene un carácter uniforme, y que coexiste con ella el atraso político y económico de otros países (como Alemania e talia), que sólo en el siglo XIX logran realizar su unidad nacional.

En el orden espiritual, la religión deja de ser la forma ideológica dominante, y la Iglesia católica pierde su papel rector. Se producen los movimientos de reforma que destruyen la unidad cristiana medieval. Cristaliza en la nueva sociedad un proceso de separación de lo que la Edad Media había unido: *a*) la razón, de la fe (y la filosofía, de la teología); *b*) la naturaleza, de Dios (y las ciencias naturales, de los supuestos teológicos); *c*) el Estado, de la Iglesia, y *d*) el hombre, de Dios.

El hombre adquiere un valor propio no sólo como ser espiritual, sino también corpóreo, sensible, y no sólo como ente de razón, sino de voluntad. Su naturaleza no solamente se ve en la contemplación, sino también en la acción. El hombre afirma su valor en todos los campos: en la ciencia (al ponerla al servicio de las necesidades humanas); en la naturaleza (al considerarla como objeto de la transformación o producción humanas); en el arte (al representar todo —incluso las vírgenes— con ojos humanos).

El hombre aparece, pues, en el centro de la política, de la ciencia, del arte, y también de la moral. Al trasladarse el centro de Dios al hombre, éste acabará por presentarse como lo absoluto, o como el creador o legislador en diferentes dominios, entre ellos, la moral.

En Descartes (siglo XVII) se perfila ya claramente la tendencia a asentar la filosofía en el hombre, aunque éste se conciba como un abstracto *yo* pensante; en los ilustrados y materialistas franceses del XVIII, la filosofía está al servicio de la tarea de destruir los pilares ideológicos de un mundo ya caduco (el Antiguo Régimen u orden feudal-absolutista) y de formar —mediante la ilustración— un nuevo hombre acorde con su naturaleza racional (la filosofía —según estos pensadores que preparan ideológicamente la Revolución Francesa— ha de regir la reforma del hombre); en Kant, el hombre como conciencia cognoscente o moral es, ante todo, un ser activo, creador y legislador, tanto en el plano del conocimiento como en el de la moral.

Vemos, pues, que en el mundo moderno todo conduce a que la ética, liberada de sus supuestos teológicos, sea *antropocéntrica,* es decir, tenga su centro y fundamento en el hombre, aunque éste se conciba, todavía de un modo abstracto, dotado de una naturaleza universal e inmutable. La expresión más acabada de la ética moderna es la de Kant, razón por la cual nos referiremos de un modo especial a ella, aunque sucintamente y para situarla —por el viraje decisivo que implica— dentro de la evolución del pensamiento ético que rematará en nuestra época. Por otra parte, recordamos que ya hemos expuesto las tesis kantianas fundamentales acerca de la bondad (cap. 7, ap. 5) y sobre la obligatoriedad moral (cap. 8, ap. 7).

La ética de Kant

Kant (1724-1804), desde su solitario retiro de Koenisberg, fue contemporáneo de los grandes acontecimientos que estremecieron a Francia y habrían de culminar en la Revolución de 1789. Sus dos obras éticas fundamentales aparecieron en los años inmediatos anteriores a dicha revolución: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* en 1785, y *Crítica de la razón práctica,* en 1788.

Al igual que otras grandes mentes alemanas de su tiempo —Goethe, Fichte y Hegel— Kant sigue con admiración la revolución que se produce al otro lado del Rin, y como sus coetáneos aspira también a un cambio revolucionario, sólo que, dadas las condiciones peculiares de la realidad social alemana, ese cambio sólo se operará en el campo del pensamiento. Y, en efecto, Kant considera que él ha revolucionado la filosofía, y por analogía a lo realizado por Copérnico, al demostrar que la Tierra gira alrededor del Sol y no al revés, afirma que ha llevado a cabo una revolución copernicana al invertir el orden que se admitía tradicionalmente en las relaciones sujeto-objeto. En el terreno del conocimiento —sostiene Kant— no es el sujeto el que gira en torno al objeto, sino al revés. Lo que el sujeto conoce es el producto de su conciencia. Y lo mismo sucede en la moral: el sujeto

—la conciencia moral— se da a sí mismo su propia ley. El hombre como sujeto cognoscente o moral es activo, creador, y se halla en el centro tanto del conocimiento como de la moral.

Kant toma como punto de partida de su ética el *factum* (hecho) de la moralidad. Es un hecho indiscutible, ciertamente, que el hombre se siente responsable de sus actos y tiene conciencia de su deber. Pero esta conciencia exige suponer que el hombre es libre. Ahora bien, puesto que el hombre como sujeto empírico se halla determinado causalmente y la razón teórica nos dice que no puede ser libre, hay que admitir entonces, como un postulado de la razón práctica, la existencia de un mundo de la libertad al que pertenece el hombre como ser moral.

El problema de la moralidad exige plantear la cuestión de en qué estriba la bondad de los actos, o en qué consiste lo bueno. Ya conocemos la respuesta de Kant: lo único bueno en sí mismo, sin restricción, es una *buena voluntad.* La bondad de una acción no hay que buscarla en ella misma, sino en la voluntad con que se ha hecho. Pero ¿cuándo una voluntad es buena, o cómo actúa o quiere una buena voluntad? La buena voluntad es la que actúa por puro respeto al deber sin razones distintas de las del cumplimiento del deber o de la sujeción a ley moral. El mandato o deber que ha de ser cumplido es incondicionado y absoluto; o sea, lo que manda la buena voluntad es universal por su forma y no tiene un contenido concreto: se refiere a todos los hombres, en todo tiempo y en todas las circunstancias y condiciones. Kant llama imperativo categórico a ese mandato, y lo formula así: «Obra de manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal».

Si el hombre obra por puro respeto al deber y no obedece a otra ley que la que le dicta su conciencia moral, él es —como ser racional puro o persona moral— su propio legislador. No se somete a nada ajeno y es, por tanto, un fin en sí mismo. Tomar, por ello, al hombre como medio le parece a Kant profundamente inmoral, pues todos los hombres son fines en sí mismos y, como tales —es decir, como personas morales—, forman parte del mundo de la libertad o del reino de los fines.

Kant —fiel a su antropocentrismo ético— da así a la moral

su principio más alto y se lo da justamente en un mundo humano concreto en el que el hombre, lejos de ser un fin en sí, es medio, instrumento u objeto (como mercancía), y en el que, por otra parte, no se dan todavía las condiciones reales, efectivas para hacer de él efectivamente un fin. Pero esta conciencia de que no debe ser tratado como medio, sino como fin, tiene un profundo contenido humanista, moral, e inspira hoy a todos aquellos que aspiran a que ese principio kantiano se cumpla no ya en un reino ideal, sino en nuestro mundo real.

La ética kantiana es una ética formal y autónoma. Por ser puramente formal, tiene que postular un deber para todos los hombres, independientemente de su situación social y cualquiera que sea su contenido concreto. Por ser autónoma (y oponerse así a las morales heterónomas, en las que la ley que rige a la conciencia moral le viene de fuera), se consuma en ella la tendencia antropocéntrica que, en oposición a la ética medieval, se inicia en el Renacimiento. Finalmente, por concebir el comportamiento moral como propio de un sujeto autónomo y libre, activo y creador, Kant es el punto de partida de una filosofía y una ética en la que el hombre se define ante todo como ser activo, productor o creador.

5. La ética contemporánea

Dentro de la ética contemporánea incluimos no sólo las doctrinas éticas actuales, sino también aquellas que, no obstante haber surgido en el siglo XIX, siguen influyendo en nuestros días. Tal es el caso de las ideas de Kierkegaard, Stirner o Marx.

Las doctrinas éticas que vienen después de Kant y de Hegel aparecen en un mundo social que, tras la revolución de 1789, no sólo ha conocido la instauración de un orden social que se presenta conforme a la naturaleza racional del hombre, sino también una sociedad en la que afloran y se agudizan las contradicciones profundas que se pondrán de manifiesto en las revoluciones sociales del pasado siglo y del presente. La sociedad racional de los ilustrados del siglo XVIII, y el Estado hegeliano, encarna-

ción de la razón universal, muestran en la realidad burguesa una profunda irracionalidad. La ética contemporánea aparece, asimismo, en una época de incesantes progresos científicos y técnicos y de un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas, que acabarán por plantear —por la amenaza que entrañan sus usos destructivos— la existencia misma de la humanidad. Finalmente, la ética contemporánea en su fase más reciente no sólo conoce un nuevo sistema social —el socialismo—, sino también un proceso de descolonización y, paralelo a él, una revaloración de conductas, principios y herencias que no encajan en el legado occidental tradicional.

En el plano filosófico, la ética contemporánea se presenta en sus orígenes como una reacción contra el formalismo y el racionalismo abstracto kantiano, y sobre todo contra el carácter absoluto que esto último adquiere en Hegel. En la filosofía hegeliana llega a su cúspide la concepción kantiana del sujeto soberano, activo y libre, pero en Hegel el sujeto es la Idea, Razón o Espíritu absoluto, que es todo lo real, incluyendo como un predicado suyo al hombre mismo. Su actividad moral no es sino una fase del desenvolvimiento del Espíritu, o un medio por el que éste —como verdadero sujeto— se manifiesta y realiza.

La reacción ética contra el formalismo kantiano y el racionalismo absoluto de Hegel es un intento de salvar lo concreto frente a lo formal, o también al hombre real frente a su conversión en una abstracción, o en un simple predicado de lo abstracto o lo universal. De acuerdo con la línea general que sigue el movimiento filosófico, desde Hegel hasta nuestros días, el pensamiento ético reacciona también:

a) contra el formalismo y el universalismo abstracto, y en favor del hombre concreto (el individuo, para Kierkegaard y el existencialismo actual; el hombre social, para Marx);

b) contra el racionalismo absoluto y en favor del reconocimiento de lo irracional en el comportamiento humano (Kierkegaard, el existencialismo, el pragmatismo, y psicoanálisis);

c) contra la fundamentación trascendente (metafísica) de la ética y en favor de la búsqueda de su fuente en el hombre

mismo (en general, todas las doctrinas que examinamos, y con un matiz peculiar, la ética de inspiración analítica, que para escapar de toda metafísica se refugia en el análisis del lenguaje moral).

Tales son los cauces principales en que se mueven las doctrinas fundamentales contemporáneas en el campo de la ética, que de un modo sumarísimo presentamos a continuación.

De Kierkegaard al existencialismo

Kierkegaard (1813-1855) es considerado hoy como el padre del existencialismo. Él mismo se caracterizó como el anti-Hegel, para marcar categóricamente su oposición al racionalismo absoluto hegeliano. Para Hegel —afirmaba el filósofo danés—, el hombre se integra como un elemento más dentro del desenvolvimiento universal de la razón. Su racionalismo es indiferente a la existencia del individuo; lo que vale en éste es lo que tiene de abstracto o universal. Para Kierkegaard, en cambio, lo que vale es el hombre concreto, el individuo en cuanto tal, es decir, su subjetividad. Hegel pretende explicarlo todo (nada escapa a su racionalidad absoluta), pero no cabe una explicación racional, objetiva, de la existencia individual (ésta no puede ser explicada, sino vivida).

Así, pues, al racionalismo absoluto hegeliano contrapone Kierkegaard su irracionalismo absoluto y su individualismo radical, que es, a su vez, un subjetivismo total, ya que el individuo sólo existe únicamente en su comportamiento plenamente subjetivo. De acuerdo con el grado de autenticidad de la existencia individual, Kierkegaard distingue tres estadios de ella: estético, ético y religioso. El estadio superior es el religioso, porque la fe que lo sustenta es una relación personal, puramente subjetiva, con Dios. Lo ético ocupa un escalón inferior, aunque superior al estético; en ese estadio ético, el individuo en su comportamiento tiene que adecuarse a normas generales, con lo cual pierde en subjetividad, o sea, en autenticidad. Por no asegurar todavía la conquista del hombre concreto como individuo radical, que sólo

se alcanza en la religión, la ética no es más que la antesala de ésta.

Max Stirner (1806-1856), autor de *El Único y su propiedad,* puede ser considerado como uno de los precursores del anarquismo moderno. Pretende también reconquistar al hombre concreto, y lo encuentra en el Yo, la voluntad individual o el Único. La actitud consecuente y sincera es, por tanto, el egoísmo integral, así como la negación absoluta de toda instancia o autoridad que pueda sujetar al individuo (la religión, la sociedad, la ley, la moral o el Estado). Si en Kierkegaard la moral ocupa una zona limitada de la individualidad auténtica, en Stirner se hace sencillamente imposible.

El existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905) renueva en nuestros días la línea individualista e irracionalista de Kierkegaard que, como vemos, pasa también por Stirner. Pero Sartre se aparta, en ciertos aspectos, de uno y otro. De Kierkegaard se separa por su ateísmo. Para Sartre, Dios no existe, y de esta verdad hay que sacar todas las consecuencias (recuerda a este respecto las palabras de Dostoiewski: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido»). Al desaparecer el fundamento último de los valores, ya no puede hablarse de valores, principios o normas que tengan objetividad y universalidad. Queda sólo el hombre como fundamento sin fundamento (sin razón de ser) de los valores. Del individualismo nihilista de Stirner se separa Sartre por el reconocimiento de la necesidad de tomar en cuenta a los otros, reconocimiento que cobra mayor fuerza aún en la etapa posterior de la obra de Sartre en la que éste acusa el impacto de los grandes problemas políticos y sociales de nuestro tiempo, y se acerca al marxismo, pretendiendo integrar al existencialismo en él, para colmar —a juicio suyo— sus limitaciones en el tratamiento del individuo.

Dos ingredientes fundamentales se suman de un modo peculiar en la filosofía de Sartre: su individualismo radical y su libertarismo.

Según Sartre, el hombre es libertad. Cada uno de nosotros es absolutamente libre, y muestra su libertad siendo lo que ha elegido ser. La libertad es, además, la única fuente de valor.

Cada individuo escoge libremente, y al hacerlo crea su valor. Así, pues, al no existir valores objetivamente fundados, cada uno debe crear o inventar los valores y normas que guíen su conducta. Pero si no existen normas generales, ¿qué es lo que determina el valor de cada acto? No es su fin real ni su contenido concreto, sino el grado de libertad con que se efectúa. Cada acto o cada individuo vale moralmente no por su sumisión a una norma o a un valor establecidos —con lo cual renunciaría a su propia libertad—, sino por el uso que hace de su propia libertad. Si la libertad es el valor supremo, lo valioso es elegir y actuar libremente.

Pero existen los otros, y yo sólo puedo tomar mi libertad como fin, si tomo también como fin la libertad de los demás. Al elegir, no sólo me comprometo yo, sino que comprometo a toda la humanidad. Así, pues, al no existir valores morales trascendentes y universales, y admitirse sólo la libertad del hombre como valor supremo, la vida es un compromiso constante, un constante escoger por parte del individuo, tanto más valioso moralmente cuanto más libre es.

Sartre rechaza que se trate de una elección arbitraria, ya que se elige en una situación dada y dentro de determinada estructura social. Pero, con todo, su ética no pierde su cuño libertario e individualista, ya que el hombre se define con ella: *a*) por su absoluta libertad de elección (nadie es víctima de las circunstancias), y *b*) por el carácter radicalmente singular de esta elección (se toma en cuenta a los otros y su correspondiente libertad, pero yo —justamente porque soy libre— elijo por ellos, y trazo el camino a seguir por mí mismo —incluso con respecto a un programa o acción común—, pues de otro modo abdicaría de mi propia libertad).

El pragmatismo

El pragmatismo, como filosofía y doctrina ética, surge y se difunde particularmente en los Estados Unidos en el último cuarto del siglo pasado y primeras décadas del presente; sus princi-

pales exponentes son Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey. El progreso científico y técnico y el desarrollo del «espíritu de empresa» en dicho país y la correspondiente mercantilización de las distintas actividades humanas, creaban condiciones favorables para la aparición y difusión de una filosofía antiespeculativa, como la pragmatista, alejada de los problemas abstractos de la vieja metafísica, y atenta sobre todo a las cuestiones prácticas, entendidas en un sentido utilitario.

El pragmatismo se distingue por su identificación de la verdad con lo útil, como aquello que ayuda mejor a vivir y convivir. En el terreno de la ética, decir que algo es bueno equivale a decir que conduce eficazmente al logro de un fin, que lleva al éxito. Los valores, principios y normas carecen, por tanto, de un contenido objetivo, y el valor de lo bueno —considerado como aquello que ayuda al individuo en su actividad práctica— varía con cada situación.

Al reducir el comportamiento moral a los actos que conducen al éxito personal, el pragmatismo se convierte en una variante utilitarista teñida de egoísmo; a su vez, al rechazar la existencia de valores o normas objetivos, se presenta como una versión más del subjetivismo e irracionalismo.

Psicoanálisis y ética

El psicoanálisis, como corriente psiquiátrica y psicoterapéutica, fue fundado por Sigmund Freud (1856-1939). Del tronco común de la escuela freudiana se han desprendido una serie de ramas —representadas entre otros por Adler, Jung, Sullivan y Fromm— en las que se somete a un proceso de revisión las tesis del psicoanálisis freudiano. Aunque no cabe hablar propiamente de una ética psicoanalítica, es innegable que algunos de sus descubrimientos más importantes acerca del papel de la motivación inconsciente en la conducta humana tienen consecuencias importantes para las investigaciones éticas. Por ello, tomando en cuenta, sobre todo, el psicoanálisis en su versión clásica —la de Freud—, que parte de una concepción naturalista del hombre, y la versión revisada de Fromm, que trata de

completarla integrando en ella los factores sociales, es justo hablar de una ética de inspiración psicoanalítica.

El supuesto básico del psicoanálisis es la afirmación de que existe una zona de la personalidad, de la que el sujeto no tiene conciencia, y que es precisamente el inconsciente. En ella son arrojados y se almacenan recuerdos, deseos o impulsos reprimidos que pugnan por salir de ese fondo oscuro, burlando la «censura» que ejerce la conciencia. El inconsciente, por ello, no es algo pasivo e inerte, sino activo y dinámico, e influye poderosamente en la conducta real del sujeto. Para Freud, la energía que se manifiesta en esa actividad inconsciente es de carácter sexual y le llama *libido*. Cuando no puede ser encauzada o adaptada y es reprimida, se crean las condiciones para perturbaciones psíquicas como la neurosis.

Freud distingue tres zonas de la personalidad: el *ello* (conjunto de fuerzas, impulsos o tendencias inconscientes); el *yo* (que es propiamente la conciencia) y el *super-yo* (conjunto de normas y prescripciones que se imponen de un modo autoritario e inconsciente al sujeto). El *super-yo,* del que forman parte los valores y normas morales adquiridos a lo largo de la educación, se presenta como una especie de conciencia moral inconsciente —lo cual no deja de ser una contradicción en los términos— que entra en conflicto con la conciencia moral (consciente).

Al subrayar que el comportamiento moral del hombre, que se presenta como consciente, obedece a fuerzas o impulsos que escapan al control de su conciencia, Freud hace una contribución importante a la ética, ya que le invita a tener presente esa motivación, con lo cual tiene que llegar a esta importante conclusión, a saber: que si el acto propiamente moral es aquel en el que el individuo actúa consciente y libremente, los actos que tienen una motivación inconsciente deben ser descartados del campo de la moral. La ética no puede ignorar esta motivación, y por ello ha de mostrar que es inmoral tratar como un acto moral el de obedecer a fuerzas inconscientes irresistibles. Por otro lado, el psicoanálisis le ayuda a poner en su verdadero lugar —es decir, como ajenas a la moral— aquellas normas que se imponen al sujeto autoritariamente.

Las aportaciones del psicoanálisis de Freud no invalidan las objeciones que le fueron ya hechas por algunos de sus discípulos: *a*) haber extendido desmesuradamente el campo y la influencia de los factores inconscientes —de carácter natural, instintivo—, sin tomar en cuenta el papel de la educación y, en general, de los factores sociales; *b*) haber dado al inconsciente un carácter exclusivamente sexual, aunque hay que reconocer que ya el propio Freud trató de superar el pansexualismo de sus primeros trabajos. De estas objeciones deriva la tendencia a destacar también el papel de los factores sociales (Fromm), o a admitir la existencia de un inconsciente no exclusivamente sexual (por ejemplo, la voluntad de poder, en Adler).

A diferencia de Freud, Fromm no cree que la conducta del hombre —incluida la moral— pueda explicarse sólo por la fuerza de los instintos (explicación mecánico-naturalista), sino por las relaciones del hombre (relaciones abiertas y no instintivamente determinadas) con el mundo exterior: 1) proceso de asimilación de objetos, y 2) procesos de socialización, o de relaciones con otras personas y consigo mismo. Al analizar la vinculación entre los factores inconscientes y los sociales, teniendo como fondo de su análisis la sociedad capitalista, Fromm niega que los primeros tengan el papel decisivo que le adjudicaba Freud, e imprime así al psicoanálisis una orientación social. Y aunque, al pasar de la vida instintiva a la social, cae Fromm en concepciones antropológicas abstractas del hombre y en una visión utópica del cambio social, es evidente que su versión del psicoanálisis —influida en ciertos aspectos por Marx— ofrece más aportaciones a la ética que el psicoanálisis clásico de Freud.

El marxismo

El marxismo como doctrina ética aporta una explicación y una crítica de las morales del pasado al mismo tiempo que señala las bases teóricas y prácticas de una nueva moral. Los fundamentos de la teoría marxista de la moral se encuentran en los intentos de Marx de reconquistar también al hombre concreto

que se había convertido en una serie de abstracciones: en Hegel (como predicado de la Idea), en Stirner (como yo absoluto o el único), y en Feuerbach (como el hombre en general).

El hombre real, para Marx es, en unidad indisoluble, un ser espiritual y sensible, natural y propiamente humano, teórico y práctico, objetivo y subjetivo. El hombre es, ante todo, praxis; es decir, se define como un ser productor, transformador, creador; mediante su trabajo, transforma la naturaleza exterior, se plasma en ella y, a la vez, crea un mundo a su medida, es decir, a la medida de su naturaleza humana. Esta objetivación del hombre en el mundo exterior, por la cual produce un mundo de objetos útiles, responde a su naturaleza como ser productor, creador, que se manifiesta también en el arte, y en otras actividades.

El hombre es, además, un ser social. Sólo produce, produciendo a su vez determinadas relaciones sociales (relaciones de producción) sobre las cuales se elevan las demás relaciones humanas, entre ellas las que constituyen la supraestructura ideológica, de la que forma parte la moral.

El hombre es, además, un ser histórico. Las relaciones diversas que contrae en una época dada constituyen una unidad o formación económico-social que cambia históricamente bajo el impulso de sus contradicciones internas y, particularmente, cuando llega a su madurez la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Al cambiar la base económica, cambia también la supraestructura ideológica, y con ella, la moral.

La historia del hombre —como historia de la producción material y de la producción espiritual en las cuales el hombre se produce a sí mismo— se presenta como un proceso objetivo e inevitable, pero no fatal. Son los hombres los que hacen su propia historia, cualquiera que sea el grado de conciencia con que la realicen y de su participación consciente en ella. Pero, en cada época histórica, el agente principal del cambio es la clase o clases cuyos intereses coinciden con la marcha ascendente del movimiento histórico. De estas premisas se deducen las siguientes tesis fundamentales para la ética:

1) La moral, como toda forma de la supraestructura ideológica, cumple una función social; en su caso, sancionar las relaciones y condiciones de existencia de acuerdo con los intereses de la clase dominante. En las sociedades divididas en clases antagónicas, la moral tiene, por ello, un carácter de clase.

2) Han existido hasta ahora diferentes morales de clase, e incluso en una misma sociedad pueden coexistir varias morales, ya que a cada clase corresponde una moral peculiar. Por ello, mientras no se den las condiciones reales de una moral universal, válida para toda la sociedad, no puede existir un sistema de moral válido para todos los tiempos y todas las sociedades. Los intentos de construir semejante sistema en el pasado, o de presentarse con tal universalidad, tendían a expresar en una forma universal intereses particulares.

3) La moral de cada sociedad, o de cada clase, tiene un carácter relativo, pero en la medida se dan en ella, junto a sus elementos caducos, elementos vivos, las morales particulares se integran en un proceso de conquista de una moral verdaderamente humana y universal. La moral proletaria es la moral de una clase que está destinada históricamente a abolirse a sí misma como clase para dar paso a una sociedad verdaderamente humana; por ello, prepara también el tránsito a una moral universalmente humana.

4) La historia se halla sujeta a una necesidad objetiva, y las morales surgen en ese proceso histórico necesario que determina, a su vez, su aparición. Los hombres necesitan la moral, como necesitan la producción; la necesidad de la moral se explica por la función social que, de acuerdo con la estructura social dada, cumple.

5) Una nueva moral —que ya no sea expresión de las relaciones sociales enajenadas— se hace necesaria para regular las relaciones de los individuos tanto con vistas a la transformación de la vieja sociedad como con vistas a asegurar la unidad y la armonía entre los miembros de la nueva sociedad, socialista. Puesto que tanto la transformación del viejo orden social como la construcción y el mantenimiento del nuevo requieren la par-

ticipación consciente de los hombres, la moral —con sus nuevas virtudes— se convierte en una necesidad.

6) La necesidad de la moral en la transformación radical de la sociedad no significa caer en un moralismo —propio del socialismo utópico— que aspira a esa transformación por una vía moral, apelando a principios de justicia o a sentimientos morales. Pero esto no quiere decir tampoco que se desdeñe —Marx no las ha desdeñado— las apelaciones morales. En efecto, una vez que se toma conciencia de que el hombre es el ser supremo para el hombre, y de que éste se halla humillado, abandonado, la transformación de las relaciones sociales que lo mantienen en ese estado se convierte para él —como dice Marx— en un imperativo categórico. Tal imperativo carecería de sentido, ciertamente, si esa transformación, o restauración de la dignidad humana, fuera un proceso automático o fatal. Ahora bien, la posibilidad de que la historia tome otro curso, si el hombre no actúa conscientemente como sujeto de ella, le plantea un problema moral.

7) El hombre *debe* intervenir en la transformación de la sociedad porque, sin su intervención práctica y consciente, puede cumplirse una posibilidad que Marx entrevió —y que el uso destructivo de la energía atómica le da hoy una dramática actualidad—: la posibilidad de una vuelta a la barbarie, o de que el hombre no subsista como tal. Pero, por otro lado, todo intento de reducir esa participación al cumplimiento de un imperativo moral, o de un ideal —al margen de las condiciones y posibilidades reales— sólo harían de la moral lo que Marx llamó alguna vez «la impotencia en acción».

Neopositivismo y filosofía analítica

Bajo este rubro agrupamos las corrientes éticas contemporáneas que, partiendo de la necesidad de desembarazar a la ética del dominio de la metafísica, acaban por concentrar su atención en el análisis del lenguaje moral. La publicación de *Principia Ethica,* de G. E. Moore, en 1903, suele considerarse como el punto de partida de esas corrientes. Predominan, sobre todo, en los

países de lengua inglesa, en los que su influencia se ha ido afirmando cada vez más en los últimos años. Con matices peculiares, que entrañan a veces notables diferencias, dichas corrientes tienen como principales portavoces a Ayer, Stevenson, Hare, Nowell-Smith y Toulmin. Al reducir la tarea de las investigaciones éticas a un análisis de las proposiciones morales o del lenguaje sobre la conducta moral (*metaética*), estos filósofos —particularmente los analíticos— se declaran neutrales en el terreno de la moral, y se niegan a tomar partido en las grandes cuestiones morales que han preocupado tradicionalmente a la ética. Veamos, pues, a grandes zancadas, los pasos fundamentales de este movimiento que, en el terreno de la ética, arranca de Moore y llega hasta los filósofos analíticos de nuestros días.

Moore se alza contra toda ética que pretenda definir lo bueno como una propiedad natural, cuando se trata de algo que no puede ser definido. A este intento le llama él la «falacia naturalista», y en ella cae, a su juicio, toda ética naturalista (como la utilitarista de J. S. Mill), o metafísica (que trate de explicar lo bueno en términos de una realidad metafísica). Si lo bueno es indefinible y, por otro lado, existe como una propiedad no natural, Moore tiene que llegar a la conclusión de que sólo puede ser captado por una vía intuicionista.

Lo que Moore hace con el concepto de bueno lo extienden otros intuicionistas (como Prichard y Ross) a otros conceptos como los de *deber, recto* o *justo, obligación*. Prichard es autor de un famoso artículo titulado «¿Descansa la filosofía moral en un error?» (1912). A esta pregunta responde afirmativamente; el error consiste para él, como para todos los intuicionistas éticos, en buscar argumentos o razones para determinar qué es lo bueno o qué debe hacerse, cuando esto tiene que ser aprehendido de un modo directo e inmediato, es decir, intuitivamente.

Con el intuicionismo quedaba preparado el terreno para dar un nuevo paso que consistiría en extender este carácter vivencial no sólo al modo de aprehensión del concepto, sino al objeto mismo de ella: lo bueno, el deber, la obligación, etc. Este paso es el que dan los positivistas lógicos, cuya posición representa muy claramente el inglés Alfred J. Ayer (en su obra *Lenguaje,*

verdad y lógica, 1936). Los conceptos éticos no describen ni representan nada por la sencilla razón de que no existen tales propiedades como bueno, deber, etc.; son solamente expresiones de emociones del sujeto. Se pasa así al *emotivismo ético,* es decir, a la conclusión de que los términos éticos sólo tienen un significado emotivo, ya que no enuncian hechos y, por tanto, las proposiciones morales carecen de valor científico.

Partiendo de la posición de Ayer y, en general, de los positivistas lógicos, Stevenson (*Ethic and language,* 1945) investiga el significado emotivo de los términos éticos, y frente a Ayer, que había dejado a la ética sin objeto, considera que la tarea específica de ella es precisamente el estudio del lenguaje emotivo. El lenguaje ético es para él no sólo expresión de emociones, sino producción de emociones en otros. R. M. Hare (*The Language of Morals,* 1952) sigue también esta vía del análisis del lenguaje moral; en él ve una variedad del lenguaje prescriptivo, destinado a sugerir modos de acción, y, por tanto, muy relacionado con la lógica de los imperativos. Finalmente, Nowell-Smith (*Ethic,* 1954) sostiene que las palabras o enunciados pueden desempeñar, en un momento dado, las dos funciones emotivas antes consideradas —expresiva y efectiva— u otras que él analiza detalladamente.

Las aportaciones de los filósofos analíticos en la investigación del lenguaje de la moral, tanto por lo que toca a su diferenciación de otros lenguajes como a su estructura, son innegables. Sin embargo, cabe plantear el problema de si puede establecerse, en definitiva, esa estructura y esa distinción, si se olvida que el lenguaje moral es el medio por el cual se manifiestan en el mundo real las relaciones efectivas; es decir, si no se toma en cuenta la función social específica que cumple la moral en la sociedad y que necesita del lenguaje para ejercerse. Al reducirse la tarea de la ética al análisis del lenguaje moral, se abstraen de ella su aspecto ideal o la forma lingüística de los juicios y términos morales, y se evaden las grandes cuestiones de la moral; pero estas cuestiones no pueden ser soslayadas. De ahí que el propio Stevenson haya puesto de relieve la insuficiencia de la investigación analítica al verse obligado a reconocer que los

grandes problemas morales empiezan allí donde termina esa investigación. Este análisis, por tanto, puede justificarse y revelar su fecundidad al permitir dar un nuevo paso, como tarea preparatoria para el examen de los problemas morales de la propia vida social. En cierto modo, esto es lo que viene a decir Mary Warnock después de pasar revista en su *Ética contemporánea* a los principales exponentes de esta corriente: «Todas las analogías y modelos destinados a iluminar el lenguaje ético tienen el aire de intentos preliminares para despejar el terreno de juego. Y es natural que nos sintamos defraudados al comprobar que, una vez despejado el terreno, parece haber concluido el juego mismo».

Ahora bien, para que el juego comience es preciso que se tenga presente que los juicios morales y el lenguaje moral se hallan en relación con la moral existente en la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Aranguren, J. L., *Ética,* Revista de Occidente, Madrid, 1958 [3].
Frankena, W. K., *Ética,* UTEHA, México, 1965.
García Maynez, Eduardo, *Ética,* Porrúa, México (varias ediciones).
Hartmann, Nikolai, *Ethics,* George Allen and Unwin Ltd., Londres.
Hospers, John, *La conducta humana,* Tecnos, Madrid, 1964.
Larroyo, Francisco, *Los principios de la ética social,* Porrúa, México (varias ediciones).
Moore, G. E., *Principia ethica,* UNAM, México, 1959.
——, *Ética,* Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1929.
Maritain, Jacques, *Filosofía moral,* Morata, Madrid, 1962.
Nohl, H., *Introducción a la ética,* FCE, México-Buenos Aires.
Nowell-Smith, P. H., *Ethics,* Penguin Books, Londres, 1954.
Shiskin, A. F., *Ética marxista,* Grijalbo, México, 1966.
Scheler, Max, *Ética,* 2 vols., Revista de Occidente, Buenos Aires, 1941-1942.

Antologías y diccionarios

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía,* FCE, México-Buenos Aires, 1963.
Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía,* 2 vols., Sudamericana, Buenos Aires, 1965 [5].
Margolis, Joseph, *Contemporary ethical theory,* Random House, Nueva York, 1966.
Marías, Julián, *La filosofía en sus textos,* 3 vols., Aguilar, Madrid, 1961 [2].

Rosental, M., y P. Yudin, *Diccionario filosófico,* Universo, Argentina, 1968.

Sellars and Hospers, *Readings in ethical theory,* Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1952.

Textos fundamentales

Ética antigua: Platón, *Apología de Sócrates, La república, Las leyes, Gorgias, Filebo*; Aristóteles, *Ética nicomaquea, La política*; Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*; Séneca, *Diálogos*; Epicuro, *Carta a Meneceo*; Epicteto, *Enquiridion*; Marco Aurelio, *Soliloquios.*

Ética medieval: San Agustín, *Confesiones, La Ciudad de Dios*; Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica.*

Ética moderna: Maquiavelo, *El Príncipe*; Descartes, *Tratado de las pasiones*; Spinoza, *Ética*; Hobbes, *Leviatán*; Hume, *Tratado de la naturaleza humana, Ensayos de moral y política*; D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*; Helvecio, *Del Hombre*; Rousseau, *El contrato social, Emilio*; Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica*; Bentham, *Introducción a los principios de la moral y legislación*; Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Filosofía de la historia, Filosofía del derecho.*

Ética contemporánea: Kierkegaard, *Lo uno o lo otro, Estadios en el camino de la vida*; Stirner, *El Único y su propiedad*; Nietzsche, *La genealogía de la moral*; Marx, *Manuscritos económico-filosóficos, El capital*; Marx-Engels, *La Sagrada Familia, La ideología alemana*; Engels, *Anti-Dühring*; Stuart Mill, *El utilitarismo*; James, *Pragmatismo*; Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*; Scheler, *Ética*; Hartmann, *Ética*; Sartre, *El ser y la nada, El existencialismo es un humanismo*; Fromm, *Ética y psicoanálisis*; Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*; Stevenson, *Ética y lenguaje*; Hare, *El lenguaje de la moral.*

Obras especiales

(Al final de cada referencia bibliográfica se señala en números arábigos el capítulo del presente libro con el que se relaciona más directamente la obra citada.)

Álvarez Pastor, J., *Ética de nuestro tiempo* (*Descripción de la realidad moral contemporánea*), Méndez Otero, México, 1967 (9).
Aranguren, J. L. L., *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1963 (9).
Ash, W. *Marxism and the moral concepts*, Monthly Rev. Press, Nueva York, 1964 (6 y 10).
Ayer, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965 (10 y 11).
Beauvoir, S. de, *Para una moral de la ambigüedad*, Shapire, Buenos Aires, 1956 (5).
Bunge, Mario, *Ética y ciencia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1960 (1, 4, 6, y 10).
Campbell, C. A., «Is "Free-Will" a pseudo-problem?», en Joseph Margolis, *Contemporary ethical theory*, ed. cit. (5).
Della Volpe, Garaudy, Luporini, Marcovic, Parsons, Kosik, Sartre, Schaff, *Moral y sociedad*, Universidad de Córdoba, Córdoba (Argentina), 1967 (3).
Blanschard, B., *¿Está la ética en un callejón sin salida?*, UNAM, 1959 (1 y 11).
Freud, S., *Introducción al psicoanálisis*, Alianza Editorial, Madrid (11).
Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis*, FCE, México, 1953 (3, 9 y 11).
Frondizi, R., *¿Qué son los valores?*, FCE, México, 1958 (6).
Garaudy, R., *¿Qué es la moral marxista?*, Procyon, Buenos Aires, 1964 (11).
——, *Marxisme du 20e siecle*, La Palatine, París, Ginebra, 1966 (11).
Frankena, W., «The naturalistic fallacy», en J. Margolis, *op. cit.* (10).
Hare, R. M., *The language of morals*, Oxford University Press, 1952 (10).
Hartmann, R. S., *La ciencia del valor*, UNAM, México, 1964 (6).
Havemann, R., *Dialéctica sin dogma*, Ariel, Barcelona, 1967 (9).
Jaeger, W., *Paideia*, FCE, México (2).
Lafargue, P., *Le determinisme économique de C. Marx*, París (2).
Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo (3, 9 y 11).
MacIntyre, *A short history of Ethics*, Routledge and Kegan, Londres, 1967 (11).
Prichard, H. A., «Does moral philosophy rest on a mistake», en J. Margolis, *op. cit.* (1 y 11).
Salazar Bondy, S., «Notas sobre la experiencia del valor», *Dianoia*, México, 1967 (6).
Sánchez Vázquez, A., *Las ideas estéticas de Marx*, Era, México, 1967 (6 y 9).
——, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967 (9 y 11).

Schaff, A., *Filosofía del hombre*, Grijalbo, México, 1965 (5 y 7).
——, *Marxismo e individuo humano*, Grijalbo, México, 1967 (9).
Schlick, Moritz, «¿Qué pretende la ética?», en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965 (1).
Stevenson, C. L., «El significado emotivo de los términos éticos», en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, ed. cit. (10 y 11).
——, *Ethics and language*, Yale University Press, 1945 (10 y 11).
Toulmin, S. E., *El puesto de la razón en el cosmos*, Revista de Occidente, Madrid, 1964 (1, 4 y 10).
Verley, E., R. P. Dubarle, O.P., A. Gorz y J. Colombel, «Praxis et morale», en *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, La Palatine, París-Ginebra, 1964 (3, 4 y 11).
Warnock, Mary, *Ética contemporánea*, Labor, 1968 (11).
Wrigt, G. H. von, *La lógica de la preferencia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967 (6 y 10).

ÍNDICE

Prólogo a la presente edición 7
Prólogo a la primera edición 13

Capítulo 1. — *Objeto de la ética* 17
1. Problemas morales y problemas éticos . . . 17
2. El campo de la ética 22
3. Definición de la ética 24
4. Ética y filosofía 27
5. La ética y otras ciencias 31

Capítulo 2. — *Moral e historia* 37
1. Carácter histórico de la moral 37
2. Orígenes de la moral 39
3. Cambios histórico-sociales y cambios de moral . 42
4. El progreso moral 53

Capítulo 3. — *La esencia de la moral* 61
1. Lo normativo y lo fáctico 61
2. Moral y moralidad 63
3. Carácter social de la moral 65
4. Lo individual y lo colectivo en la moral . . . 68
5. Estructura del acto moral 73
6. Singularidad del acto moral 78
7. Conclusión 80

Capítulo 4. — *La moral y otras formas de conducta humana* 83
1. Diversidad del comportamiento humano . . . 83
2. Moral y religión 85
3. Moral y política 88
4. Moral y derecho 93
5. Moral y trato social 97
6. Moral y ciencia 99

Capítulo 5. — *Responsabilidad moral, determinismo y libertad* 103
1. Condiciones de la responsabilidad moral . . . 103
2. La ignorancia y la responsabilidad moral . . . 105
3. Coacción exterior y responsabilidad moral . . 107
4. Coacción interna y responsabilidad moral . . 110
5. Responsabilidad moral y libertad 112
6. Tres posiciones fundamentales en el problema de la libertad 113
7. El determinismo absoluto 114
8. El libertarismo 117
9. Dialéctica de la libertad y de la necesidad . . 120
10. Conclusión 124

Capítulo 6. — *Los valores* 127
1. Qué son los valores 128
2. Sobre el valor económico 130
3. Definición del valor 132
4. Objetivismo y subjetivismo axiológicos . . . 133
5. La objetividad de los valores 138
6. Valores morales y no morales 139

Capítulo 7. — *La valoración moral* 143
1. Carácter concreto de la valoración moral . . 143
2. Lo bueno como valor 145
3. Lo bueno como felicidad (Eudemonismo) . . 148
4. Lo bueno como placer (Hedonismo) 151
5. Lo bueno como «buena voluntad» (Formalismo kantiano) 154
6. Lo bueno como lo útil (Utilitarismo) 158
7. Conclusiones acerca de la naturaleza de lo bueno . 161

Capítulo 8. — *La obligatoriedad moral* 167
1. Necesidad, coacción y obligatoriedad moral . . 168
2. Obligación moral y libertad 170
3. Carácter social de la obligación moral . . . 171
4. La conciencia moral 172
5. Teorías de la obligación moral 177

6. Teorías deontológicas del acto 179
7. Teorías deontológicas de la norma (La teoría kantiana de la obligación moral) 181
8. Teorías teleológicas (Egoísmo y utilitarismo) . . 186
9. Utilitarismo del acto y utilitarismo de la norma . 188
10. Conclusiones 193

Capítulo 9. — *La realización de la moral* 195
1. Los principios morales básicos 196
2. La moralización del individuo 198
3. Las virtudes morales 200
4. La realización de la moral como empresa colectiva 203
5. La vida económica y la realización de la moral . 204
6. La estructura social y política de la sociedad y la vida moral 210
7. La vida espiritual de la sociedad y la realización de la moral 216
8. Conclusiones 219

Capítulo 10. — *Forma y justificación de los juicios morales* 221
1. La forma lógica de los juicios morales . . . 221
2. Formas enunciativas, preferenciales o imperativas 222
3. Significado del juicio moral 226
4. La teoría emotivista 226
5. El intuicionismo ético 229
6. La justificación racional de los juicios morales . 231
7. La «guillotina de Hume» 233
8. Criterios de justificación moral 237
9. La superación del relativismo ético 243

Capítulo 11. — *Doctrinas éticas fundamentales* . . . 249
1. Ética e historia 249
2. Ética griega 250
3. La ética cristiana medieval 257
4. La ética moderna 261
5. La ética contemporánea 265

Bibliografía 279